

École de politique appliquée
Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Sherbrooke

Le débat actuel québécois et français sur les droits identitaires : cas des femmes musulmanes au sein du vivre-ensemble

Par Audrey Anne Blanchet

Mémoire de maîtrise sous la direction de

Professeur Sami Aoun, Ph.D.

Mémoire de Maîtrise ès arts (M.A.)

Sherbrooke

2020

Remerciements

Mes parents m'ont toujours dit que les efforts finissent toujours par payer. Entreprendre un mémoire est toute qu'une aventure! Il y a des jours où je ne savais pas du tout ce que j'étais en train de faire, ou encore des jours interminables à effectuer la même tâche : faire de la recherche, faire des lectures, collecter les données, écrire des résumés ou rédiger. Heureuse nouvelle, j'ai finalement réussi à classer mes données, créer des tableaux, établir des liens scientifiques, rédiger mes chapitres, synthétiser mes résultats, survivre au GEP842 et... déposer mon mémoire! Voilà, les efforts et la persévérance payent toujours! Je dépose ce mémoire avec fierté. Fière de mes efforts et de ma persévérance.

Je tiens d'abord à remercier mes parents qui m'ont toujours soutenu dans mon parcours scolaire. Ils m'ont offert un environnement stable, stimulant et propice à la réussite qui m'a permis de me rendre aujourd'hui dans les hautes sphères de l'éducation. Toujours là, à me tenir la main, sans me pousser ou courir trop vite pour moi. Maman et papa, souvenez-vous il y a six ans où j'ai pris la décision de changer de programme et d'université pour m'aventurer dans le monde de la science politique...Vous voyez, les efforts finissent toujours par payer!

Je tiens aussi à remercier mon copain Martin pour son support depuis le début de mon parcours de maîtrise. Merci de m'avoir acheté des Gold Fish et des Mc Croquettes dans les moments de découragement pour soutenir mon moral d'étudiante (je vous jure, c'est magique!). Merci d'avoir été à l'écoute, de bons conseils et de toujours croire que je suis la meilleure!

Maintenant, un précieux merci à professeur Sami Aoun. Merci pour votre bienveillance, votre dévouement, votre humanité et votre sincérité à mon égard. Je retiens surtout vos bons mots et vos bons conseils ; « Courage Audrey », « Prends soin de toi Audrey » et « Repose-toi Audrey! ». Aussi, je suis très reconnaissante du respect que vous avez témoigné envers ma démarche intellectuelle et de m'avoir toujours considérée justement.

Je tiens aussi à souligner l'excellente contribution de professeure Catherine Côté, en tant que lectrice de mon mémoire. Vos commentaires et conseils m'ont permis d'enrichir mon travail de recherche. Votre expertise a été précieuse, merci.

Un petit mot pour mon amie Olivia. Merci de ton support depuis la fin du baccalauréat. Échanger avec toi sur les péripéties de la maîtrise me faisait un grand bien. Merci d’avoir passé de nombreuses heures dans les cafés en ma compagnie à boire notre latte, s’écouter, s’encourager et jaser!

Une petite pensée pour Sylvana qui a été une excellente guide et m’a permis de réfléchir sur mon parcours académique. Nos petites séances de travail à la Biblairie GGC restent gravées. Merci, Sylvana, d’être aussi honnête et loyale en amitié.

Finalement, je tiens à remercier le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC) pour leur soutien financier.

Bonne lecture!

Audrey Anne

Table des matières

Table des figures	v
Introduction	1
Chapitre 1 – Le cadre théorique	4
1.1. Problématique.....	4
1.1.1. Actualité : laïcité et femmes musulmanes.....	5
1.1.2. La laïcité : une idée ambivalente et multifforme.....	8
1.1.2.1. Le Québec	8
1.1.2.2. La France.....	11
1.2. Revue de littérature	12
1.2.1. La diversification ethno-religieuse et culturelle comme source de tensions et de malaises 12	
1.2.2. La laïcité comme vecteur identitaire à l'épreuve du pluralisme	13
1.2.3. L'émancipation des femmes musulmanes au Québec et en France : citoyenneté et identité 16	
1.3. Lacune analytique	18
1.4. Question spécifique de recherche.....	19
Chapitre 2 – Le cadre analytique.....	21
2.1. Conceptualisation	21
2.1.1. Vivre-ensemble	21
2.2. Stratégie de recherche	22
2.3. Devis de recherche	23
2.3.1. Sélection du corpus	23
2.3.2. Analyse critique des documents sélectionnés	24
a. Le contexte social global.....	24

b.	L’auteure	25
c.	L’authenticité et la fiabilité du texte	27
d.	La nature du texte.....	27
e.	Les concepts clés et la logique interne du texte	28
2.4.	Grille d’analyse	29
2.5.	Limites de la recherche	29
Chapitre 3 – Le rapport singulier à l’islam en tant que foi et culture		31
3.1.	Québec.....	31
3.1.1.	Djemila Benhabib.....	31
3.1.2.	Asmaa Ibnouzahir	33
3.1.3.	Kenza Bennis.....	35
3.1.4.	Nadia El-Mabrouk.....	36
3.2.	France.....	36
3.2.1.	Lydia Guirous.....	37
3.2.2.	Zineb El Rhazoui.....	38
3.2.3.	Malika Hamidi.....	38
3.2.4.	Mariame Tighanimine	39
3.3.	Conclusion.....	40
Chapitre 4 – L’identité hybride et la citoyenneté.....		42
4.1.	L’identité hybride.....	42
4.1.1.	Québec.....	42
4.1.2.	France	45
4.1.3.	Analyse comparée	48
4.2.	La compatibilité des valeurs de l’islam avec celles de la société d’accueil.....	50
4.2.1.	Québec.....	51

4.2.2.	France	53
4.2.3.	Analyse comparée	56
4.3.	La laïcité et le vivre-ensemble	57
4.3.1.	Québec.....	58
4.3.2.	France	62
4.3.3.	Analyse comparée	64
4.4.	L'école et la citoyenneté	66
4.4.1.	Québec.....	67
4.4.2.	France	68
4.4.3.	Analyse comparée	69
Chapitre 5 – Le port du voile et l'émancipation citoyenne		71
5.1.	L'émancipation citoyenne et le féminisme	71
5.1.1.	Québec.....	71
5.1.2.	France	76
5.1.3.	Analyse comparée	79
5.2.	Le rapport de l'auteure au voile	81
5.2.1.	Québec.....	82
5.2.2.	France	86
5.2.3.	Analyse comparée	88
5.3.	Le port du voile : levier ou obstacle à l'émancipation citoyenne?	90
5.3.1.	Québec.....	91
5.3.2.	France	93
5.3.3.	Analyse comparée	96
Conclusion.....		99
Références bibliographiques		104

Annexe A : Sélection du corpus.....	111
Annexe B : Grille d'analyse	112

Table des figures

Figure 1.1 – Les axes d’analyse	20
Tableau 3.1 – Tendances des auto-perceptions des auteures concernant le rapport à l’islam	41
Tableau 4.1 – Tendance des auto-perceptions des auteures concernant l’identité hybride	50
Tableau 4.2 – Tendances des auteures concernant la compatibilité des valeurs de l’islam et celles de la société d’accueil	57
Tableau 4.3 – Tendances des auteures concernant leur vision de la laïcité	66
Tableau 4.4 – Tendances des auteures concernant leur vision sur l’école et la citoyenneté	70
Tableau 5.1 – Tendances des auteures concernant leur vision sur l’émancipation citoyenne et le féminisme	81
Tableau 5.2 – Tendances des auto-perceptions des auteures concernant le rapport au voile (<i>hijab</i> /foulard)	90
Tableau 5.3 – Tendances des auteures concernant les conséquences du voile (<i>hijab</i> /foulard) sur l’émancipation citoyenne des femmes	98
Figure 6.1 – Groupe 1 : éléments consensuels	101
Figure 6.2 – Groupe 2 : éléments consensuels	102

Introduction

Le statut des droits des femmes de foi ou de culture musulmane, notamment en ce qui a trait à la souveraineté de leurs corps, leurs choix vestimentaires ainsi qu'à leurs engagements dans l'espace public, alimente le débat citoyen en France et au Québec. L'actualité française et québécoise en témoigne aisément. Le débat sur le port du burkini en France ou encore le débat sur la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec montrent l'importance du débat social et politique. Cela s'inscrit dans un contexte où ces sociétés se transforment, à différentes vitesses, face à l'émergence d'une société pluriculturelle et pluri religieuse où coexistent diverses manières de vivre et valeurs portées par différents groupes culturels et religieux (Lutrand et Yazekhasti 2011, 327; Hurteau 2015 11-17; Manent 2015, 76-80). La modernité des Lumières a amené un retrait du religieux comme cadre interprétatif des phénomènes de la nature et de l'univers, des mutations culturelles et institutionnelles dans les sociétés industrielles et post-industrielles comme le Québec et la France. Par conséquent, un retour marqué du religieux dans l'espace public ébranle les valeurs fondatrices de l'ordre social, culturel et juridique en raison d'une différence frappante entre les normes séculaires et les normes religieuses. Delà, les modèles de laïcité, qui découlent des valeurs portées par la modernité des Lumières, sont mis à l'épreuve par cette pluralisation religieuse et mettent la lumière sur le choc notoire entre les normes libérales de l'État de droit constitutives du contrat social, et les normes religieuses traditionnelles.

Les contacts de plus en plus accrus et intenses entre les sociétés d'accueil et les communautés immigrantes qui sont culturellement, ethniquement et religieusement différentes amènent les sociétés française et québécoise à se questionner sur les rapports sociaux ainsi que sur l'aménagement des droits individuels et collectifs. Entre autres, dans quelles mesures les pouvoirs en place et surtout les gouvernements sont-ils justifiés légitimement et légalement d'intervenir? Quels sont les rôles réservés aux communautés immigrantes, leurs élites et figures représentatives dans les débats suscités? Quelles pratiques constituent une menace réelle au contrat social et à ses valeurs fondatrices? D'autres questionnements sont exposés relativement à des situations précises et inédites qui surgissent dans l'espace public. Par exemple, dans quelles mesures accepte-t-on, en tant que société d'accueil marquée par la sécularisation et le recul du religieux, le port du voile, symbole traditionnel et culturel? Dans quelles mesures accepte-t-on qu'une femme arbore le

burkini sur les plages publiques dans cette tendance de *modest fashion*¹? Dans quelles mesures accepte-t-on, dans un État de droit et laïc, une justice religieuse parallèle quant aux droits des femmes relativement à leur orientation sexuelle et leurs pratiques sexuelles?

Définir les frontières sociales du vivre-ensemble n'est pas une tâche simple puisqu'elles se négocient selon des micromodalités sur ce qui est acceptable ou non. Cette tâche nécessite la contribution des citoyens et des citoyennes afin de modeler ce cadre évolutif. Toutefois, dans l'espace public, certaines voix sont plus valorisées que d'autres lorsque l'on aborde les questions liées à la diversité culturelle et religieuse. En effet, la cohabitation entre les différents groupes culturels et religieux ainsi que les tentatives d'intégration qui en découlent, c'est-à-dire l'entrée en contact de différentes façons de mener sa vie, favorisent le sentiment d'inquiétude et de menace envers l'identité nationale majoritaire et dominante (Hurteau 2015, 13; Lavoie 2018, 42 et 51). L'identité nationale de la société d'accueil se retrouve face à de nouvelles composantes qui interpellent et parfois chamboulent les critères et les valeurs fondatrices de l'ordre social, culturel et juridique. Dès lors, une divergence notoire persiste entre normes religieuses et normes séculaires, où le retour du religieux constitue un défi pour la laïcité française, incluse dans la constitution fondatrice de la légitimité de la république, et la laïcité québécoise, affichée officieusement et lieu de débat citoyen en cours autour la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec. Incidemment, l'équilibre entre laïcité(s) et religion(s) est maintenant à reconsidérer face à la visibilité grandissante notamment des citoyens et citoyennes de foi et de culture musulmane afin de concilier la compatibilité entre certaines interprétations conservatrices et intégristes de l'islam véhiculées par des individus et groupes, et les critères en vigueur de la citoyenneté française et québécoise (Aoun 2011, 100; Lutrand et Yazekhasti, 2011, 333; Manent 2015, 34-47).

Le premier chapitre présente le cadre théorique visant à établir la problématique et à exposer la littérature pertinente à l'étude. Ensuite, la question spécifique de recherche – Existe-t-il un consensus parmi les intellectuelles musulmanes francophones de foi islamique ou de culture musulmane concernant les valeurs à adopter et les choix vestimentaires à faire pour leur permettre de vivre leur citoyenneté dans un espace sécularisé et libéral? – sera présentée afin de répondre à la lacune identifiée. Celle-ci sera déclinée en trois sous-questions correspondant à trois axes

¹ Le *modest fashion* est un style vestimentaire adopté pour des raisons religieuses ou culturelles visant à porter des vêtements qui dissimulent les formes du corps et la visibilité de la peau.

d'analyse qui guideront l'analyse documentaire. Le deuxième chapitre expose le cadre analytique visant à présenter la conceptualisation du vivre-ensemble qui se situe au cœur de notre recherche, la stratégie de recherche utilisée ainsi que le devis de recherche. Les troisième, quatrième et cinquième chapitres forment le cœur de notre démarche qu'ils consistent à la présentation et l'analyse des résultats de notre recherche en lien avec les trois axes d'analyse. Le troisième chapitre expose les résultats liés à l'axe 1 sur le rapport à l'islam. Le quatrième chapitre présente les résultats liés à l'axe 2 sur l'identité hybride et la citoyenneté. Le cinquième chapitre expose les résultats liés à l'axe 3 sur le voile et l'émancipation citoyenne. L'ensemble de ces trois chapitres nous permettront de répondre, dans la conclusion, à notre question spécifique de recherche. Enfin, la conclusion expose une synthèse générale des résultats obtenus visant à établir l'existence ou non d'un consensus chez les intellectuelles francophones musulmanes quant aux valeurs et aux choix vestimentaires à adopter pour vivre une citoyenne pleine et entière dans un contexte sécularisé et libéral.

Chapitre 1 – Le cadre théorique

Ce premier chapitre présente le cadre dans laquelle cette réflexion sur les droits identitaires des femmes musulmanes s'inscrit. Ainsi, il y sera question de la problématique et de la revue de littérature qui guident notre recherche, ainsi que de la lacune analytique et des questions qui seront au cœur de notre analyse.

1.1. Problématique

La modernité des Lumières croit en la raison, au progrès, à la liberté et à l'égalité et propose une organisation sociale centrée sur l'individu, l'humanisme et l'universalisme (Mandon 2017, 12). Celle-ci a progressivement contribué au retrait du religieux de l'espace public, c'est-à-dire à sa perte de légitimité et de sa pertinence comme cadre interprétatif des mutations culturelles et institutionnelles au sein des sociétés industrielles et post-industrielles. La période des Lumières se pose alors comme un des grands moments de régression de la vision et pratique religieuse et incite à la philosophie de la laïcisation menant à l'évacuation du religieux des esprits (Mandon 2017, 46-47).

Actuellement, le recul du religieux de l'espace public se retrouve dans un contexte prégnant où les expressions du religieux tentent de le réintégrer. Évidemment, la place du religieux suscite de vifs débats et bouscule la vision laïque telle qu'elle s'était posée jusqu'alors dans les démocraties occidentales. La France et le Québec n'y font pas exception. Notamment, la présence et la visibilité de plus en plus accrues des communautés musulmanes, entre autres, de même que les discours prononcés par leurs élites, interpellent et confrontent particulièrement les idéaux séculaires et libéraux en vigueur (Aoun 2011, 123-124; Bouvet 2019, 71). En France, on recense 5,7 millions de musulmans croyants et non croyants en 2016, ce qui représente 8,8 % de la population, comparativement à 4,7 millions en 2010 (Pew Research Center 2017). Au Québec, on recense 3,2 % de musulmans en 2011 et 4,6 % en 2013 (Statistiques Canada 2011). Dans les deux cas, on remarque une augmentation démographique visiblement significative.²

La laïcité est donc mise à l'épreuve devant cette pluralisation religieuse, principalement lorsque les normes libérales individuelles de l'État de droit constitutives du contrat social et les normes

² Il s'agit des statistiques les plus récentes en France et au Québec. Également, il est possible d'envisager que le pourcentage de musulmans ait augmenté depuis 2013 au Québec.

religieuses traditionnelles entrent en contradiction. Ainsi, la visibilité de la pluralisation religieuse, le cas échéant vécue à travers l'augmentation de la visibilité acquise ou imposée de la présence des communautés musulmanes, « constitue un élément central dans la définition/redéfinition des frontières du social » (Roy 2018, 22).

La laïcité a pour objectif d'assurer le respect de l'égalité entre les citoyens et les citoyennes ainsi que la protection de la liberté de conscience et de religion, rappelle Baubérot (2011, 9). Elle détermine des frontières sociales permettant de préserver l'harmonie de l'espace de vie commun. Toutefois, il existe une complexité inhérente à la laïcité puisque l'ensemble de ses finalités et modes d'application peuvent poser des défis (Maclure et Taylor 2010, 34). Des tensions peuvent ainsi survenir entre la volonté de garantir l'égalité morale et la protection de la liberté de conscience et de religion. Ces tensions et débats surgissent dans l'espace public et alimentent les discussions sur la gestion du vivre-ensemble au Québec et en France. Notamment, les enjeux liés aux choix vestimentaires, aux styles de vie des femmes musulmanes, à leurs droits inhérents et successoraux et à leur statut personnel, nourrissent le débat citoyen et constituent un enjeu fondamental dans leur processus d'émancipation et de reconnaissance sociale de leur statut, de leurs droits et de leur identité. L'actualité en témoigne aisément en plaçant au cœur de divers débats sociopolitiques la question de la souveraineté du corps des femmes musulmanes et la légitimité de leurs choix.

1.1.1. Actualité : laïcité et femmes musulmanes

Le 16 juin 2019, l'Assemblée nationale du Québec a adopté le projet de loi 21 sur la laïcité de l'État, projet qui a été déposé par le gouvernement formé par la Coalition Avenir Québec en mars 2019. La *Loi sur la laïcité de l'État* est la première loi québécoise à affirmer formellement la laïcité de l'État québécois et à en préciser l'encadrement et les exigences. Plus précisément, elle affirme la neutralité religieuse de l'ensemble des institutions parlementaires, gouvernementales et judiciaires, l'interdiction de porter des signes religieux pour les employés de l'État occupant une position d'autorité et de coercition, de même que certains autres employés tels que les enseignants et enseignantes, ainsi que la prestation des services publics à visage découvert. Deux clauses dérogatoires³, renouvelables aux cinq ans, ont été incluses ayant pour effet de soustraire la loi à toute contestation basée sur les articles 1 à 38 de la *Charte des droits et libertés de la personne* et

³ Gouvernement du Québec, 2019, *Loi sur la laïcité de l'État chapitre L-0.3 à jour le 1e juin 2020*, chap. 6, art. 33 et 34, LégisQuébec, consulté le 02/08/2020, URL <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/L-0.3>

des articles 2, 7 à 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Cette loi suscite de vives réactions, notamment en ce qui concerne l'atteinte à la liberté de religion, qui est particulièrement notable chez les femmes musulmanes portant le voile et celles des communautés sikhes et juives en raison du port de signes religieux (Texte collectif 2019). De même, l'atteinte au principe d'égalité femmes-hommes est aussi un argument affiché et mobilisé. Malgré tout, des recours judiciaires ont été déposés devant les tribunaux québécois visant à contester l'interdiction de port de signe religieux et son effet préjudiciable sur l'égalité femmes-hommes, notamment.

En 2015, la *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*, adoptée sous le gouvernement libéral, a attiré l'attention. Cette loi a été contestée devant les tribunaux. Au cœur du litige, l'article 10 portant sur la prestation et la réception de services à visage découvert et l'article 11 sur les accommodements raisonnables. Cette lutte judiciaire a mené à la suspension de l'article 10. Marc-André Blanchard, juge de la Cour supérieure du Québec, note l'effet préjudiciable de la loi : « un préjudice irréparable sera causé aux femmes musulmanes à partir du 1^{er} juillet si la suspension n'est pas accordée et il est urgent d'agir » (Bélair-Cirino 2018).

Dans cette vague de contestations, l'aspirante policière Sondos Lamrhari s'est exprimée dans les médias sur le droit d'exercer le métier de policière tout en portant un hijab. Cette situation a engendré d'intenses réactions au Québec sur le port des signes religieux par les personnes occupant une position en autorité (ex. : juges, policiers-ères). Sur ce point, Lamrhari évoque l'existence de diverses raisons qui peuvent inciter des femmes à porter le voile. Cette dernière soutient que « [c] haque femme porte le voile pour une raison différente. On n'a pas à m'étiqueter comme une femme soumise » (Hassin 2018). Elle insiste sur le fait que les femmes ne devraient pas être discriminées en raison de leurs pratiques religieuses, car cela constitue un obstacle à l'émancipation des femmes, par exemple leur réalisation professionnelle.

En France, la visibilité accrue de l'islam, symbolisée par le port du voile, nourrit particulièrement l'actualité depuis les dix dernières années. En 2010, le législateur français interdit le port du voile intégral dans l'espace public. Cette mesure législative provoque diverses réactions allant du cautionnement, au nom de la préservation de l'ordre public, à la désapprobation (Perreault 2010). Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies a été saisi en 2016 de deux plaintes relativement à deux Françaises qui avaient été poursuivies et condamnées en 2012 pour avoir porté

en public des vêtements couvrant tout leur corps, incluant leur visage. Le 23 octobre 2018, le comité a statué que cette interdiction viole la liberté de religion. Toutefois, il s'agit d'un avis juridique n'ayant aucune force contraignante.

De plus, le port du burkini s'est imposé dans la campagne présidentielle française de 2017 à la suite d'événements survenus en 2016-2017. Plusieurs municipalités telles que Cannes, Villeneuve-Loubet, Sisco, Nice et Le Touquet ont interdit le port du burkini sur les plages pour des questions d'incompatibilité avec leur idéal des relations sociales et de perturbation de l'ordre public (Le Monde et AFP, 2016). Manuel Valls, premier ministre à cette époque, s'est exprimé en affirmant que le burkini est « fondé sur l'asservissement de la femme » et qu'il « n'est pas compatible avec les valeurs de la France et de la République » (Le Monde et AFP, 2016). Le Maire de Cannes a quant à lui affirmé qu'il a interdit « un uniforme qui est le symbole de l'extrémisme islamiste » (Le Monde et AFP, 2016).

La commercialisation du « hijab de course » par le groupe Décathlon a attisé le débat en février 2019. L'engouement pour le produit au Maroc a incité le groupe Décathlon à offrir à toutes les femmes une accessibilité complète au sport en France en offrant le « hijab de course ». Par contre, cette décision a été fortement condamnée par des citoyens et citoyennes, ainsi qu'une partie de la classe politique française en appelant au boycottage du produit. Selon eux, la commercialisation du produit en France viole les valeurs françaises et encourage la soumission du corps des femmes dans le sport (France 24 2019b). À cet égard, Agnès Buzyn, Ministre des Solidarités et de la Santé estime que cela représente « une vision de la femme que je ne partage pas » (Couvelaire 2019). Décathlon a finalement cédé sous la pression en annonçant qu'il ne commercialiserait finalement pas le « hijab de course ».

Plus récemment, le Sénat français s'est positionné en faveur d'une proposition de loi ayant pour effet d'étendre l'exigence de neutralité dans le cadre scolaire aux parents accompagnateurs lors de sorties scolaires. Cela affecterait les mères accompagnatrices portant le voile. La proposition de loi a été amenée par la sénatrice du Val d'Oise, Jacqueline Eustache-Brinio, au nom de la « [p]rotection des enfants de l'école de la République » (Mougere 2020).

Force est de constater que la laïcité et son impact sur la souveraineté du corps des femmes sont des sources de divergences provoquant des effets sur la construction des frontières sociales et sur le

processus identitaire des individus dans la sphère publique. Les exemples cités témoignent de la grande difficulté des modèles de laïcité québécois et français d'évacuer, tel que l'idéal laïc le prescrit, totalement et pleinement la religion des institutions étatiques et publiques ainsi que de la réalité sociale, culturelle et politique (Aoun 2011, 9).

1.1.2. La laïcité : une idée ambivalente et multiforme

La laïcité réfère à l'idée d'un État neutre ainsi qu'un vivre-ensemble pacifié et dénué de toute théologie politique. Elle sous-tend ainsi l'acceptation de la séparation entre la religion et le politique de même que la neutralité de l'État, la liberté et l'égalité comme bases du contrat social dans les sociétés occidentales. Toutefois, elle se présente sous plusieurs formes de régimes dans le monde, allant des plus rigides aux plus souples, en raison de la relation singulière qu'entretient chaque espace avec la religion (Milot 2009; Maclure et Taylor 2010; Lavoie 2018; Seymour et Gosselin-Tapp 2018). Certains favorisent la protection de l'émancipation des individus croyants et pratiquants, alors que d'autres relayent de manière catégorique l'engagement religieux affiché dans la sphère privée (Maclure et Taylor 2010, 41). Elle agit donc comme frontière sociale de la citoyenneté, puisqu'elle se dresse, à la fois comme une limite et une jonction avec l'altérité (Considère et Perrin 2017, 15). Dans cet ordre d'idées, il importe d'exposer les composantes et les compréhensions de la laïcité au Québec et en France afin de mieux saisir ce qu'elle provoque dans ces sociétés et les effets qu'elle peut avoir à l'égard des femmes musulmanes. Il est possible de distinguer deux approches de la laïcité ; soit la (1) libérale et la (2) républicaine. Le (1) Québec et la (2) France incarnent des cas d'illustration pertinents.

1.1.2.1. Le Québec

Le rapport entretenu par les Québécois face à la religion, notamment en ce qui concerne sa place dans l'espace public, tend vers une vision républicaine de la laïcité (Parenteau 2014, 27). Cette attitude républicaine face à la relation entre l'État et la société distingue d'ailleurs le Québec des autres provinces canadiennes (Parenteau 2014). Marc Chevrier (2012) souligne que cette pensée républicaine existe au Québec depuis la Nouvelle-France. En effet, la laïcité québécoise résulte d'une série de compromis depuis la conquête anglaise (1760). Il est possible de retracer des exemples ayant contribué à faire avancer silencieusement les principes de la laïcité à travers le temps. L'Acte de Québec (1764) accorde aux Canadiens français le droit de pratiquer librement leur religion et de pouvoir s'impliquer dans les affaires de la colonie en prêtant allégeance au roi

indépendamment de leur appartenance religieuse. Cela constitue un pas significatif puisqu'avant 1764, les Canadiens français devaient, pour participer aux affaires de la colonie, faire serment d'allégeance au roi et à la religion protestante. Les valeurs liées au républicanisme feront également leur place au sein de l'espace public. À cet égard, le Parti patriote a joué un rôle fondamental en permettant à Ezekiel Hart de prêter serment sur la Bible incluant le Nouveau-Testament avec son couvre-chef en 1807⁴ et en adoptant une loi sur l'égalité religieuse en 1832 qui accorde les mêmes droits démocratiques aux juifs (Ancil et Jacobs 2015, 42). De plus, les patriotes ont contribué au développement de la pensée républicaine dans leur engagement à rendre le peuple du Bas-Canada plus indépendant et autonome face à la couronne britannique. Ils ont notamment porté d'importantes réflexions sur les notions de démocratie, de citoyenneté, de constitution, de peuple, de libertés et d'autonomie des institutions politiques dès 1791 et de manière plus décisive à compter de 1830 (Chevrier 2012). Suite à l'échec des rébellions patriotes de 1837-1838, les valeurs britanniques seront à l'avant-scène et l'Église se taillera une place dominante dans l'organisation sociale de la société québécoise.

Le choix de la laïcité au Québec s'est concrétisé dans les années 1960 pendant la Révolution tranquille où la volonté de reléguer le religieux dans la sphère privée s'est manifestée (Aoun 2011, 119; Lavoie 2018, 16-17). Cela se traduit par la création du Ministère des Affaires culturelles en 1961 et du Ministère de l'Éducation en 1964, ainsi que la création d'un réseau d'enseignement collégial non clérical en 1968. Par la suite, l'adoption par le gouvernement du Québec de la *Charte des droits et libertés* en 1975 garantit la liberté de religion et la liberté de conscience. Enfin, le débat sur les accommodements raisonnables est marqué d'abord par l'arrêt *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* statuant sur l'autorisation du port du kirpan⁵ à l'école sous certaines conditions, et par les travaux de la Commission Bouchard-Taylor (2007-2008) qui constitue, encore en 2019, un moment clé de la démocratisation de la réflexion sur la laïcité (Lavoie 2018, 17). Par la suite, de nombreuses tentatives d'encadrement législatif sur la laïcité, les

⁴ Ezekiel Hart est le premier élu juif sous la couronne britannique en 1807. Il prête serment sur l'Ancien Testament avec son couvre-chef contrairement au serment habituel sur la bible et sans couvre-chef. Il est expulsé de l'Assemblée législative en 1808. Réélu en 1808, il prête serment sur la bible et sans-couvre-chef afin d'éviter les controverses. Il est expulsé de nouveau en 1809 sous l'argument de bafouage de la religion chrétienne.

⁵ Le kirpan est un poignard généralement fait de fer ou d'un autre matériau métallique et contenu dans un étui généralement en bois. Le kirpan est porté en-dessous ou au-dessus des vêtements. Le kirpan rappelle à celui qui le porte d'aider les opprimés, les pauvres, les démunis et de défendre la justice. C'est aussi un rappel de la défense des valeurs du sikhisme et pour promouvoir sa connaissance. (Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique)

accommodements raisonnables et le port des signes religieux ont été entreprises par les gouvernements successifs. À titre indicatif, rappelons le projet de loi 94: Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements (2010), le projet de loi 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement (2013), le projet de loi 62 : Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (titre modifié) (2015) et la *Loi sur la laïcité de l'État* (2019).

Au Québec, la laïcité a été, jusqu'en 2019, supposée et considérée en fait sans qu'elle soit affichée comme idéologie étatique (Maclure et Taylor 2010, 46-47). Ainsi, l'État québécois ne prétend pas avoir une compétence théologique. Il est neutre, en ce sens qu'il ne se fonde pas sur une légitimité religieuse et n'adopte pas exclusivement une jurisprudence doctrinale, et forme un gouvernement non clérical. La laïcité est ainsi un moyen de gestion de la pluralité. Les garanties constitutionnelles canadiennes et québécoises, ainsi que la philosophie politique défendue, proposent et assurent un environnement permissif et favorable à la reconnaissance et à la protection du fait religieux. De cette façon, ce modèle étatique libéral-pluraliste valorise l'équilibre entre le respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience des individus (Maclure et Taylor 2010, 46). En d'autres termes, une place garantie est accordée à l'expression respectueuse du religieux dans la sphère publique. Cependant, il importe de garder à l'esprit l'existence, bien que non assumée, inconsciente ou diffuse, de la pensée républicaine au Québec (Chevrier 2012; Parenteau 2014). Dans cette perspective, la décision de l'Assemblée nationale du Québec d'adopter la *Loi sur la laïcité de l'État* le 16 juin 2019 y trouve écho. D'une certaine façon, il cristallise ce républicanisme latent. Cette loi, qui promulgue la laïcité officielle de l'État québécois, prévoit diverses mesures pour assurer sa neutralité religieuse: (1) l'interdiction de porter des signes religieux pour les employés de l'État occupant une position de coercition, de même que certains autres employés tels que les enseignants et enseignantes (Gouvernement du Québec 2019, chap. 2), (2) la prestation des services publics à visage découvert, et ce, pour les membres du personnel d'un organisme, dûment énuméré à l'Annexe III de la loi, ainsi que les prestataires des services (Gouvernement du Québec 2019, chap. 3).

1.1.2.2. La France

L'idée de la laïcité apparaît lors de la Révolution française (Baubérot 2017, 3-4). En amont de cette révolution, plusieurs mesures laïcisantes sont adoptées. De 1801 à 1905, la France vit sous le régime concordataire qui reconnaît le catholicisme comme religion de la grande majorité des Français sans être la religion de l'État. En 1901, une loi est adoptée afin de garantir la liberté d'association. Désormais, l'existence légale des congrégations est soumise à l'autorisation parlementaire ainsi que leur établissement à un décret du Conseil d'État (Baubérot 2017, 65). Le Concordat est remplacé par la loi de 1905, en France métropolitaine, garantissant la séparation des Églises et de l'État. La loi de 1905 pose les assises du nouveau pacte social et garantit une dissociation institutionnelle des Églises et de l'État, l'absence de légitimité de la reconnaissance sociale du religieux et la protection publique de l'exercice privé de la liberté de culte et de conscience (Baubérot 2017, 77-78). Cette loi n'est toutefois pas applicable en Alsace-Moselle puisqu'en 1905, ce territoire est sous autorité allemande (Gouvernement français [s.d]a).⁶ En 1946, le concept de laïcité est formalisé par son intégration à l'article premier de la Constitution de la IX^{ème} République française: « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. » (Gouvernement français 1946, [s.c.], art. 1) En 1958, cette formulation a été reprise à l'article premier dans la Constitution de la Ve République française. Enfin, le port des signes religieux, notamment le foulard islamique, constitue un élément de réflexion profonde depuis 1989 avec l'*Affaire des foulards de Creil*. Depuis, plusieurs actions ont été posées afin de renforcer la laïcité, notamment, le Rapport Debray sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, l'adoption de la *Loi sur le respect de la laïcité* en 2004⁷, la création de l'Observatoire sur la laïcité en 2007 et l'adoption de la loi de 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

En ce sens, la laïcité française correspond au modèle républicain de la laïcité qui ordonne une séparation stricte entre le religieux et le politique (Parenteau 2014). Elle se pose comme une approche idéologique étatique formelle qui favorise l'émergence d'une identité civique commune et qui exige une évacuation complète de l'exhibition des appartenances religieuses de la sphère étatique et publique, ainsi que son refoulement dans la sphère sociale et privée (Baubérot 2017, 24). Dans cette perspective, Baubérot explique que la nation française se veut imperméable à toute

⁶ L'Alsace-Moselle redevient un territoire français en 1918 à la suite de la Première guerre mondiale. Le territoire conserve un droit particulier issu du régime concordataire, mis en place en 1801, basé sur la reconnaissance des cultes.

⁷ Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

expression religieuse. La laïcité française se pose comme une caractéristique de l'identité française puisqu'elle est d'ordre culturel et normatif avant d'être politique et procédurale (Baubérot 2017, 24).

1.2. Revue de littérature

1.2.1. La diversification ethno-religieuse et culturelle comme source de tensions et de malaises

La diversification ethno-religieuse et culturelle des sociétés plurielles et d'immigration occidentales est une réalité observable, mesurable et à tenir en compte dans les analyses approfondies. Les sociétés française et québécoise évoluent dorénavant dans « un contexte de pluralisation des identités religieuses et areligieuses » (Lavoie 2018, 50) tout en étant culturellement marquées par la religion catholique (Manent 2015; Mandon 2017; Lavoie 2018). Par conséquent, cette nouvelle dynamique sociale provoque certains inconforts sociaux, voire même une « crispation », pour reprendre les mots de Charles Taylor et Gérard Bouchard (2008, 185-186), devant ce qui pourrait constituer une menace à l'équilibre actuel et à la cohésion sociale (Hurteau 2015, 13). Cet équilibre est notamment ébranlé par la modification du rapport entre l'Occident et l'islam depuis les événements tragiques du 11 septembre 2001 ainsi que par la présence et la visibilité plus marquées et jugées suspectes des communautés musulmanes depuis ces événements (Seymour et Gosselin-Tapp 2017, 128; Glacier 2018, 29-30; Bouvet 2019, 56). En résultante, un clivage entre la majorité non musulmane et la minorité musulmane s'est créé au sein des sociétés occidentales et se pose dorénavant comme un problème au vivre-ensemble en raison de la concorde difficile entre les citoyens et les communautés.

Ce pluralisme est devenu déclencheur de débat et source de désaccords puisqu'il est à la fois un défi, tout en demeurant un phénomène incontournable dans les sociétés démocratiques libérales (Vatz Laaroussi et Laaroussi 2014; Somabe 2018; Bouvet 2019). C'est ainsi que la visibilité accentuée du pluralisme constitue le premier pas vers l'intelligibilité de ce phénomène social qui pose problème et qui semble être une condition nécessaire pour la redéfinition des frontières du vivre-ensemble (Bilge 2010, 199; Roy 2018, 23).

Le courant féministe majoritaire critique vivement le contrôle de la religion sur la vie et le corps des femmes. Une réappropriation par les femmes de leur propre corps a donc été encouragée comme moyen de réappropriation de leur liberté et l'égalité envers les hommes (Nelson et Seager 2005, 3). Plus encore, une image du corps féminin moderne basée sur une forme désirable de la

féminité a été mise de l'avant en guise de libération. Dans cette perspective, la laïcité s'est posée comme garante des droits des femmes (Hamidi 2015, 15).

Par conséquent, un malaise à l'égard des femmes musulmanes et du féminisme musulman est observé. Le féminisme musulman peut être déroutant ou incompréhensible pour les personnes de confession ou de culture différente, lorsqu'il est vécu à travers des symboles ou signes propres aux traditions ancestrales et religieuses, de même qu'aux foyers d'origine (Hamidi 2015, 64). Cela provoque des inquiétudes à l'égard des pratiques religieuses visibles dans l'espace public et leurs impacts sur le statut des femmes issus de foi ou de culture musulmane puisque l'islam est aisément associé à une pratique oppressive, masculine, arriérée et incompatible avec les valeurs libérales (Blige 2010). D'ailleurs, Bouvet écrit que les polémiques concernant la visibilité de l'islam dans l'espace public s'articulent principalement autour de la question du voile (2019, 71-72). Il n'est donc pas surprenant de constater que ce sont les femmes portant un voile qui deviennent, malgré elles, la représentation publique de cette menace, qui attirent l'attention des médias et qui occupent le centre des débats sur la laïcité.

Il importe d'apporter quelques précisions relatives au féminisme musulman en tant que projet de libération des femmes reposant sur un fondement théologique. On peut le comprendre comme « un discours féministe et une pratique structurée à l'intérieur d'un paradigme islamique et qui s'appuie sur des sources scripturaires, tout en étant à la recherche de droits et de justice pour les femmes et les hommes dans leur vie de tous les jours » (Badran 2002). Nous reconnaissons l'existence des courants féministes musulmans ou islamiques. D'ailleurs, plusieurs appellations sont utilisées telles que « féminisme musulman » et « féminisme islamique ». Dans le cadre de ce mémoire, les auteures ont une vision singulière du féminisme et utilisent des termes différents pour y faire référence. Par souci de rigueur et de justesse, les termes « féminisme musulman » et « féminisme islamique » seront utilisés pour reprendre les propos et les visions le plus réalistement des auteures étudiées.

1.2.2. La laïcité comme vecteur identitaire à l'épreuve du pluralisme

La littérature scientifique montre le poids du pluralisme religieux sur le développement d'un sentiment de menace à l'égard de l'identité collective. La présence et surtout la visibilité accrue d'autres cultures et religions engendrent une appréhension face à une potentielle noyade ou dissolution identitaire de la société d'accueil.

L'identité française s'est construite, entre autres, sur le principe de laïcité permettant à chaque citoyen et citoyenne de vivre librement et également dans la sphère publique. Le pluralisme religieux se pose donc comme un défi identitaire pour la République, face à un islam présent, visible et revendicateur qui, puisqu'il voit ses fondements civiques et non religieux bousculés (Mandon 2017). À cet égard, Bouvet mentionne :

On est très loin en effet d'un simple problème de gestion de culte musulman. Les revendications identitaires, les tentations communautaristes et séparatistes, les discours idéologiques sur fond d'islam ou encore les évolutions démographiques, ce ne sont pas là de simples questions que peuvent résoudre des décisions techniques de politique publique. Ce sont des enjeux qui touchent directement l'identité commune de tous les Français, bien au-delà de ceux qui se reconnaissent comme musulmans. (2019, 242)

De même, la compatibilité entre les valeurs républicaines et celles des minorités est contestée. Manent se demande : « [L]es transformations impliquées par l'accueil des mœurs musulmanes dans nos pays sont-elles compatibles avec le maintien de notre régime politique et de notre forme de vie sociale dans leurs traits principaux? » (2015, 30). Il poursuit et explique que la laïcité française se définit par la séparation de l'institution de l'Église et de l'État, c'est-à-dire par une neutralité religieuse étatique. Toutefois, il souligne que cette perspective « ne dit rien sur l'autre grande composante de l'organisation politique moderne qu'est la “ société ”. Or, la société quant à elle ne saurait être “ neutre ” » (Manent 2015, 30). Dans cette perspective, Bouvet, dans son ouvrage *La nouvelle question laïque*, discute le modèle laïque français et ses défis contemporains et actuels. Il expose que le lien entre laïcité et République, autrefois qualifié de nécessaire et d'évident, ne suffit plus à la compréhension ni à l'attitude face au pluralisme. Principalement, l'islam, comme religion des citoyens de nationalité française, pose un défi majeur lorsque la loi de Dieu est mise au-devant de celle de la République (Bouvet 2019, 207-209).

Ces questionnements se posent également au Québec. Garant (2016) souligne une crainte significative face à la résurgence de l'expression publique du religieux au Québec. Elle précise que plusieurs Québécois et Québécoises souhaitent maintenir l'expression du religieux dans l'espace privé, et ce, même si le religieux a « une dimension collective, sociale et publique irréductible » (Garant 2016, 32-33). En ce sens, les résultats d'un sondage mené par la firme Léger (2019) en

mars 2019 montrent que 82 % des répondants sont d'avis que la religion devrait relever de la sphère privée.

Selon Hurteau (2015) la société d'accueil québécoise développerait un sentiment de méfiance envers les communautés immigrantes ayant pour conséquence le réflexe de catégoriser systématiquement les immigrants à « l'Autre » ou « l'étranger ». Sur ce point, il perçoit que le vivre-ensemble et l'harmonie citoyenne sont altérés et secoués par ces nouvelles réalités (Hurteau 2015, 13). Seymour et Gosselin-Tapp soulignent aussi cet enjeu du rapport à « l'Autre » en exposant que les débats sur la place de la religion dans l'espace public « ont été accaparés par une dimension identitaire mettant en jeu notre rapport à l'altérité » (2018, 154). Ils évoquent le sentiment d'inquiétude des Québécois envers « la minorité d'origine arabe » et son incidence sur la prise de conscience concernant l'influence identitaire que peut avoir l'identité personnelle, dont la religion est une composante, sur l'identité collective (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018, 154).

Ainsi un rapport hiérarchique à l'altérité, surtout musulmane, se construit dans le but d'affirmer ou de réaffirmer l'identité collective et les frontières du vivre-ensemble. Une logique binaire – un pôle représentant la norme et l'autre la déviance – basée sur une hiérarchisation des valeurs où les valeurs dites occidentales acquièrent la primauté sur les valeurs associées aux minorités (Bilge 2010, 202). Un rapport dichotomique entre majorité non-musulmane et minorité musulmane est créé, posant l'islam comme un critère non-admissible dans l'intégration pleine et entière dans le « Nous », c'est-à-dire la société et la sphère citoyenne, en raison de ses valeurs catégorisées comme incompatibles avec celles de l'Occident (Bilge 2010; Manent 2015). Cela contribue évidemment à établir de manière plus affirmée les frontières sociales du vivre-ensemble ou les critères d'admissibilité de la catégorie du « Nous ».

Le cas des femmes portant le voile permet d'illustrer ce clivage entre le « Nous » et « l'Autre » puisqu'elles incarnent malgré elles le visage de l'islam, le visage de l'« Autre » religieux, et sont perçues comme menaçantes à l'égard des acquis démocratiques, libéraux, laïcs et féministes. Hamidi souligne que ces femmes sont aisément catégorisées dans l'imaginaire collectif comme « l'autre opprimé », en raison de leur pratique du voile qui est perçu comme allant à l'encontre de la vision occidentale de la liberté des femmes (2015, 68). En d'autres termes, elles sont systématiquement comparées au courant féministe dominant (féminisme occidental blanc) qui lui conçoit la liberté féminine en rejetant le facteur religieux, puisque la religion est perçue comme

une institution oppressante et non libéralisatrice. Dans cette perspective, couvrir le corps des femmes se pose en contradiction à la vision occidentale de la féminité et du féminisme. Lavoie abonde en ce sens lorsqu'il expose que les femmes musulmanes portant le voile sont perçues comme un groupe en marge de la société et sont réduites à un statut de subalterne dans l'imaginaire de la société d'accueil (2018, 43-48). Selon lui, le hijab constitue une frontière symbolique entre le « Nous » et « l'Autre » en raison de son lien à l'islam (Lavoie 2018, 43-48). En ce sens, la conception occidentale de la liberté des femmes constitue un critère d'admissibilité dans le « Nous » permettant de moduler les frontières du vivre-ensemble où cohabite une diversité d'individus et de rapports (Roy 2018, 18).

1.2.3. L'émancipation des femmes musulmanes au Québec et en France : citoyenneté et identité

Le pluralisme culturel et religieux amène des défis liés à la reconnaissance entière et égale des individus issus des groupes culturels et religieux minoritaires. La littérature (Bilge 2010; Manent 2015; Segarra 2016; Benhadjoudja 2018a; Roy 2018) montre l'attribution d'un statut d'infériorité aux individus issus de la diversité culturelle et religieuse dans les sociétés occidentales, telles que le Québec et la France. Entre autres, cet enjeu touche les femmes s'identifiant à la foi ou la culture musulmane, ou qui s'apparentent aux traits associés. En découle une attitude de subalternisation et d'infériorisation des femmes musulmanes puisqu'elles incarnent la différence. Cette réalité comporte plusieurs enjeux relatifs à la reconnaissance de ces femmes en tant que sujets politiques et qu'agents de la société (Benhadjoudja 2018a). Plusieurs débats articulés autour de la question du voile constituent un obstacle à l'émancipation citoyenne de ces femmes. En effet, la médiatisation et la politisation des signes religieux, symbole d'une menace à l'égard de la laïcité telle que, voire même principalement le voile, place au centre des débats sur la gestion de la place du religieux dans la sphère publique le corps des femmes. L'habillement est un outil qui permet de moduler les critères d'admissibilité dans la société d'accueil, c'est-à-dire qu'il « est utilisé comme moyen de modeler et remodeler les frontières, les hiérarchies et les identités politiques et sociales » (Abdmolaei et Hoodfar 2018, 81). C'est ainsi que « [l]a question du corps des femmes et surtout des vêtements qui le couvrent, trop ou pas assez, redevient la clé de l'émancipation » (Vatz Laaroussi et Laaroussi 2014, 25). À cet égard, Benhadjoudja explique que les femmes musulmanes, notamment les controverses sociales associées à leurs corps et leurs choix vestimentaires, constituent « un problème social majeur pour les démocraties occidentales, la

sécularisation et la laïcité » (2018a, 114). En raison des choix qu'elles font, notamment vestimentaires, leur capacité d'agir est continuellement remise en doute et discréditée. Cela témoigne de la création d'une frontière étanche, par la société d'accueil, entre ce qui est acceptable ou non au regard des normes sociales à adopter.

Ces femmes engagées, musulmanes de foi ou de culture tentent de définir leur place et leur rôle en tant que femme citoyenne. Ces femmes se mobilisent et se posent comme actrices sociales dans l'espace public et dans la société civile sans renoncer à leur identité musulmane (religieuse ou culturelle). Toutefois, il s'agit d'un exercice laborieux et non sans résistance. Ces femmes issues d'une double appartenance culturelle liée au foyer traditionnel et à la société d'accueil provoquent chez elles de multiples sources de revendications (Syntyche 2014; Segarra 2017). Cette double appartenance, que l'on appelle hybridité identitaire, est une synthèse de plusieurs identités distinctes où deux éléments différents contribuent à former l'identité hybride (Camara 2008, 99). En effet, « le processus d'hybridation qui amalgame deux types de subjectivités qui prennent leur source dans la culture d'origine et la culture d'accueil » rappelle Bénéïche (2011, 37). Cela mène à une quête d'équilibre entre ces identités (Segarra 2016, par. 11). Par conséquent, ces femmes se retrouvent face à une négociation constante entre les coutumes et pratiques musulmanes et celles de la société d'accueil (Kraenker 2009, 221; Segarra 2016, par.12). D'un côté, elles souhaitent s'affranchir des structures traditionnelles et patriarcales dans leur famille et société d'origine. D'un autre côté, elles revendiquent le droit à la différence et le respect de la diversité dont elles sont issues, tout en étant confrontées aux préjugés et à la stigmatisation reliés à leur origine et leur religion (Segarra 2016, par. 10). Par conséquent, elles vivent une double, voire une triple, discrimination. Leurs réalités se situent donc à l'intersection où plusieurs facteurs discriminatoires se rencontrent et, qui par cumul, ont des impacts directs et significatifs sur leurs situations. Cela relève du concept de l'intersectionnalité qui cherche à exposer l'entrecroisement entre les rapports de pouvoir et les discriminations croisées (Curiel 2007 ; Viveros Vigoya 2015). Par exemple, cette perspective intersectionnelle permet d'identifier différents effets discriminatoires issus du racisme et du sexisme, par exemple, qui illustrent les nombreuses relations de domination qui peuvent s'exercer sur les femmes musulmanes. Au regard de ce mémoire, l'approche intersectionnelle permet une analyse approfondie et pertinente des réalités complexes vécues par les femmes musulmanes puisqu'elle amène à une meilleure compréhension des rapports sociaux de domination à partir des notions d'altérité, de marginalité et l'exclusion (Hartog et Sosa-Sánchez 2014, 113).

Ainsi, l'appartenance religieuse et culturelle constitue un obstacle à la pleine reconnaissance de leur volonté d'être de culture ou de foi musulmane et citoyenne à la fois, car leur mobilisation et agir politiques sont perçus comme une menace à l'égard des acquis féministes, mais également d'islamisation de la société et d'imposition du religieux (Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018). Effectivement, cela vient à l'encontre de la conception initiale de la laïcité qui considère l'individu et son identité en dehors du religieux comme si l'appartenance religieuse, bien qu'elle soit un vecteur identitaire, n'a pas sa place dans la sphère commune, publique et étatique. Qui plus est, cela va à l'encontre de la conception des relations d'égalité femme-homme en Occident où couvrir le corps des femmes, surtout pour des motifs religieux, contrevient à la vision libéralisatrice des femmes qui se définit ainsi : l' « exposition publique du corps, confèrent [sic] aux femmes occidentales une connotation de libération de la féminité et de la sexualité féminine, contrairement à la connotation du corps "arriérée" et "opprimée" accolée aux musulmanes » (Abdmolaei et Hoodfar 2018, 98). Dès lors, les femmes musulmanes, qui se posent et défendent leur droit d'être considérées en tant que sujet politique, sont alors ignorées et rejetées en raison de leur représentation prétendue incompatible avec les critères d'admissibilité de la société d'accueil (Benhadjoudja 2018a, 114).

1.3. Lacune analytique

À la lumière de la problématique, nous remarquons que le corps des femmes se pose comme un enjeu social et politique. Il suscite des tensions entre des visions contradictoires de la liberté des femmes selon des conceptions différentes religieuses et philosophiques et de l'identité citoyenne dans les espaces démocratiques. En d'autres termes, le corps des femmes devient un champ de bataille de la laïcité et de la gestion démocratique du vivre-ensemble contre des vues discriminatoires de nature religieuse ou autres. À cet égard, on observe l'absence de consensus dans la littérature quant à l'aménagement de l'espace citoyen, en ce qui a trait à l'identité citoyenne, particulièrement liée à l'égalité des genres, face à la résurgence du religieux.

Il importe de considérer la voix des femmes musulmanes dans la réflexion sur l'islam et la modernité dans les sociétés sécularisées. Plus précisément, il est pertinent de considérer l'importance du rôle d'une nouvelle génération d'intellectuelles occidentales de foi ou de culture musulmane (Kepel 2015). Elles apportent une nouvelle vision sur les enjeux reliés à la conjugaison des droits et du rôle des femmes musulmanes dans un espace sécularisé libéral non structuré

principalement par le religieux et au sein d'un État de droit areligieux. Plus précisément, elles abordent les enjeux sur le port du voile, les droits sexuels, les droits de divorce, les droits successoraux, la polygamie, mais plus largement le féminisme comme un courant humaniste et influent dans la démocratie.

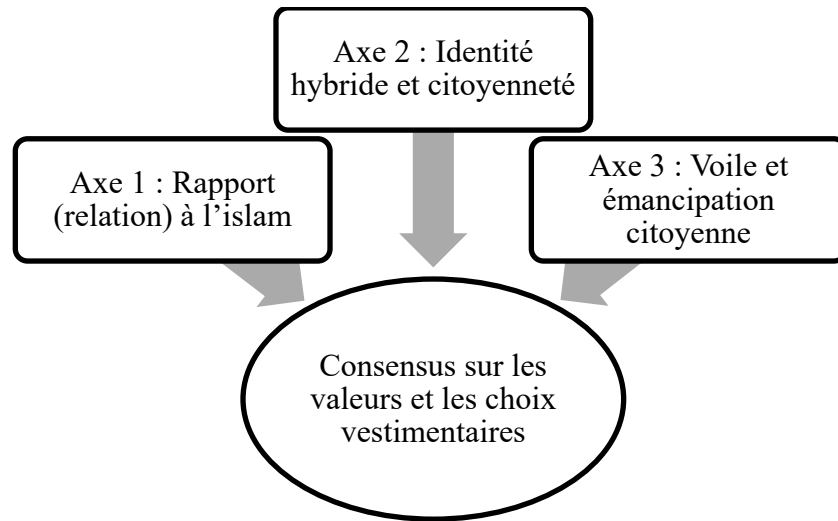
1.4. Question spécifique de recherche

Le projet de recherche s'articule autour de la question spécifique suivante : Existe-t-il un consensus parmi les intellectuelles musulmanes francophones de foi islamique ou de culture musulmane concernant les valeurs à adopter et les choix vestimentaires pour leur permettre de vivre leur citoyenneté dans un espace sécularisé et libéral?

Cette question principale est divisée en trois sous-questions visant à mobiliser trois axes d'analyse (Figure 1.1).

1. Comment l'autrice décrit-elle son rapport à l'islam en tant que foi ou culture?
2. De quelle manière l'auteure conçoit l'hybridité de son identité, issue à la fois du foyer traditionnel et de sa société d'accueil, et le rôle de cette nouvelle réalité pour vivre une citoyenneté harmonieuse?
3. De quelle manière l'autrice conçoit l'émancipation citoyenne des femmes de foi ou de culture musulmane ainsi que le rôle du port de voile dans un État de droit égalitaire et libre?

Figure 1.1 Les axes d'analyse



La proposition est qu'il n'existe pas de consensus, c'est-à-dire de position majoritaire qui se dégage, chez les intellectuelles musulmanes francophones quant aux choix et aux manières de vivre qui permettent et favorisent un vivre-ensemble harmonieux dans un espace sécularisé et libéral, comme en France et au Québec.

Le projet de recherche sera réalisé par une démarche idiographique, donc d'exposition. Cela permettra de procéder à une description analytique du phénomène étudié en exposant les différentes visions exprimées par des intellectuelles musulmanes francophones.

Chapitre 2 – Le cadre analytique

Ce deuxième chapitre porte sur le cadre analytique. La conceptualisation, la stratégie de recherche, le devis de recherche ainsi que l'outil de collecte de données y sont présentés.

2.1. Conceptualisation

Tel qu'exposé dans la problématique, les frontières du vivre-ensemble au Québec et en France refusent de considérer le fait religieux comme étant un critère constitutif de l'espace commun et citoyen. Toutefois, le fait religieux revendique la légitimité d'être reconnu comme un critère valable et accepté de l'espace public commun du vivre-ensemble.

Ainsi, l'objet de cette recherche consiste à évaluer l'existence ou non d'un consensus chez les intellectuelles francophones musulmanes concernant leur choix à l'égard de leur statut et leur rôle qui leur permettent de vivre en harmonie citoyenne à l'intérieur du vivre-ensemble au Québec et en France. Il s'agit de vérifier comment ces femmes perçoivent la conciliation foi ou culture musulmane et espace citoyen sécularisé et démocratique. Dans cette perspective d'harmonie citoyenne et de vivre-ensemble, il importe de bien définir ce cadre dans lequel s'inscrit l'objet de recherche.

2.1.1. *Vivre-ensemble*

Le vivre-ensemble réfère à la cohabitation harmonieuse entre les individus ou les communautés. Shirley Roy (2018) décrit les contours du concept de vivre-ensemble dans son article « Réflexion lumineuse au-delà des frontières du social : l'espace normatif du vivre-ensemble ». Il s'agit d'un espace normatif défini par des frontières sociales qui se métamorphosent selon les différentes conjonctures sociales, politiques et économiques. Dans cet espace, « l'agir individuel et collectif contribue à la mouvance des frontières du social » (Roy 2018, 25). Plus précisément, les frontières sociales constituent

un espace de tensions, de conflits entre diverses normes, pratiques et actions (structurelles, institutionnelles, situationnelles et individuelles) pour la définition ou la redéfinition de ce que constitue le vivre-ensemble, et de ce que sont les conditions d'un social incluant ou excluant. [...] [Elles] délimitent une zone, un lieu normativement situé et symboliquement investi de ce qui se construit comme acceptable et partageable et qui fonde le vivre-ensemble; elles circonscrivent là où l'action sera ou non enclenchée. Cet espace se veut dynamique et perméable tout en fixant une limite au-delà ou en deçà de laquelle les

choses changent, bougent, ne sont plus exactement de même nature, ne répondent plus exactement aux mêmes règles, ne relèvent plus exactement du même imaginaire. (Roy 2018, 18-19)

De surcroît, John Rawls considère que tous les individus doivent être « raisonnables dans la justification de leur position relativement aux droits basiques et fondamentaux » (Neveu 2018, 297). Il faut alors promouvoir ce qui est juste pour tous les citoyens dans une perspective d'acceptation collective des règles de vie sociale. En ce sens, le vivre-ensemble constitue une structure dans laquelle les individus évoluent et déterminent leur identité collective, et ce, basé sur un vécu partagé et évolutif.

Enfin, il existe plusieurs conceptions normatives pour penser et définir le vivre-ensemble ainsi que l'aménagement de la diversité ethnoculturelle dans les sociétés démocratiques (Mathieu 2017, 26). La conception républicaine et la conception libérale sont deux visions normatives éclairantes du vivre-ensemble qui nous permettent de mieux comprendre et situer nos espaces à l'étude (France et Québec). La conception républicaine, appliquée en France, est guidée par le principe de laïcité intégrale où l'identité nationale est prioritaire et dénuée de toute autre appartenance religieuse (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 124-34). Dans cette perspective, la reconnaissance et l'accommodement des minorités ne sont pas privilégiés. Quand à la conception libérale, appliquée au Québec jusqu'en 2019, elle est guidée par « l'obligation morale de reconnaître et d'accommoder en conséquence la diversité ethnoculturelle, tant que cela n'entrave pas les droits et libertés d'autres citoyens » (Mathieu 2017, 34). Il y a lieu de préciser que l'adoption de la *Loi sur la laïcité de l'État* en juin 2019 modifie cette conception libérale appliquée jusqu'alors, pour laisser davantage place à une conception républicaine de la gestion du vivre-ensemble tel qu'exposé à la section 1.1.2.1 du mémoire. Effectivement, cette nouvelle loi formalise la séparation stricte entre l'État et le religieux au Québec et agit de manière à favoriser l'établissement d'une identité civique commune non-empreinte des appartenances religieuses individuelles.

2.2. Stratégie de recherche

Le projet de recherche sera réalisé par une démarche idiographique, donc d'exposition. Cela permettra de procéder à une description analytique du phénomène étudié en exposant les différentes visions partagées et exprimées par des intellectuelles musulmanes francophones à cet égard. Nous mènerons une étude comparée entre la France et le Québec en utilisant l'analyse documentaire afin de décrire les pensées développées par des intellectuelles francophones musulmanes. Précisément,

des documents publics non archivés, écrits et publiés par des intellectuelles francophones musulmanes seront analysés.

2.3. Devis de recherche

2.3.1. Sélection du corpus

Le choix du corpus a été réalisé selon des critères de sélection précis. Premièrement, le document doit être un ouvrage paru entre 2009 et 2019. Deuxièmement, l'ouvrage doit être édité par une maison d'édition officielle. Troisièmement, l'auteure doit être une intellectuelle francophone, femme, qui s'identifie à la foi ou à la culture musulmane. Quatrièmement, l'auteure doit évoluer ou avoir évolué, habitée, au Québec ou en France depuis au moins 10 ans lors de la publication de l'ouvrage. Cinquièmement, le corpus doit être composé d'un nombre équivalent d'auteures françaises et québécoises afin d'assurer un équilibre.

À la lumière de ces critères, plusieurs ouvrages ont été recensés. Pour les fins de la recherche, l'analyse portera sur un corpus de huit ouvrages, parus entre 2009 et 2019, provenant d'un échantillon d'auteures françaises et québécoises. Une analyse des quatrièmes de couvertures, des tables des matières et une lecture sommaire des ouvrages nous ont permis d'évaluer l'apport potentiel de chaque ouvrage au regard de l'étude. Les ouvrages qui ne semblaient pas couvrir les thématiques à l'étude ont été mis de côté pour constituer l'échantillonnage. En raison du faible nombre d'ouvrages québécois et par souci d'équivalence, nous avons étendu la période analysée de 2014-2019 à 2009-2019. Cela nous a permis de sélectionner les ouvrages pertinents en fonction des critères de sélection et de leur potentiel en termes de pertinence des données. L'Annexe A présente de manière détaillée les ouvrages en fonction des critères de sélection. De manière plus brève, l'échantillon québécois se compose des ouvrages suivants :

- *Ma vie à contre-coran. Une femme témoigne sur les islamistes* de Djemila Benhabib (2009)
- *Chroniques d'une musulmane indignée* d'Asmaa Ibnouzahir (2015)
- *Les monologues du voile* de Kenza Bennis (2017)
- *Notre laïcité* de Nadia El-Marbouk (2019)

Pour la France, il se compose ainsi :

- *Allah est grand la République aussi* de Lydia Guirous (2014).
- *Détruire le fascisme islamique* de Zineb El Rhazoui (2016)

- *Un féminisme musulman, et pourquoi pas?* de Malika Hamidi (2017)
- *Différente comme tout le monde* de Mariame Tighanimine (2017)

Sur le plan éthique, l'utilisation de l'analyse documentaire ne requiert pas la participation d'êtres humains pour réaliser le projet de recherche. Par conséquent, il ne s'avère pas nécessaire de le soumettre au *Comité d'éthique de la recherche (CÉR) Lettres et sciences humaines*.

2.3.2. Analyse critique des documents sélectionnés

André Cellard (1997, 255-259) dans le chapitre « L'analyse documentaire » présente une méthode d'analyse critique du document en cinq dimensions : (a) le contexte social global, (b) l'auteur, (c) l'authenticité et fiabilité du texte, (d) la nature du texte et (e) les concepts clé et la logique interne du texte. Cette méthode permet d'évaluer de manière critique les documents mis à la disposition de la chercheuse et d'examiner en amont la documentation que l'on souhaite analyser.

a. Le contexte social global

L'analyse du contexte permet de comprendre l'esprit et la contextualité factuelle dans lesquels les auteures ont écrit leur ouvrage. Le contexte dans lequel les auteures ont rédigé et publié leur ouvrage est marqué par un contexte général de remise en question de la laïcité et de définition de ses contours. Tel qu'exposé dans la problématique, tant la France que le Québec, expérimentent depuis les vingt dernières années un nouvel environnement social marqué par l'augmentation de la présence et de la visibilité des communautés musulmanes, et par le fait même, l'augmentation de la densité démographique et de la visibilité des femmes musulmanes dans l'espace public. Une crainte envers cette culture et la religion de l'islam infuse les débats liés à la laïcité puisque cette résurgence du religieux constitue un défi social et politique majeur. Également, l'augmentation de la violence et des actes terroristes aux deux échelles mondiale et nationale, ainsi que la montée de l'islamisme constituent des éléments qui nourrissent les tensions sociales et les confrontations idéologiques. De plus, en raison de la croissance démographique, et de l'augmentation de la présence des communautés musulmanes, donc des femmes musulmanes, plusieurs revendications ethnoculturelles émergent et confrontent les piliers du pacte social libéral et laïc en vigueur. Par conséquent, les deux sociétés française et québécoise tentent de renouveler leur forme de gestion de la diversité dans l'espace public afin de répondre à ses nouveaux défis.

Il est à noter que le contexte lié à l'ouvrage de *Détruire le fascisme islamique* peut être différent en raison de l'implication, à titre de victime, de l'auteure Zineb El Rhazoui lors l'attentat de Charlie Hebdo en 2015. Cet événement peut constituer un élément clé dans la motivation de l'auteure de publier son ouvrage, sans oublier le fait que l'auteure affichait ses mêmes convictions avant les attaques violentes de Charlie Hebdo.

Également, nous notons que l'ouvrage *Notre laïcité* de Nadia El-Mabrouk a été publié en décembre 2019, soit après l'adoption de la nouvelle loi sur la laïcité au Québec, *Loi sur la laïcité de l'État*. Cela peut avoir un effet sur la motivation de l'auteure à publier cet ouvrage. Par contre, il s'agit d'un recueil de textes écrits avant l'adoption de cette loi (2015 à 2019).

b. L'auteure

L'analyse de l'auteure est nécessaire afin de bien identifier son identité, ses motivations d'écriture et ses intérêts. Nous passons en revue chacune des auteures.

- Djemila Benhabib est l'auteure de *Ma vie à contre-Coran. Une femme témoigne sur les islamistes* paru en 2009, qu'elle écrit en son propre nom. Elle est née en Ukraine d'une mère chypriote grecque et d'un père algérien. Elle a grandi en Algérie, fait des études universitaires en France et s'installe au Québec en 1994. Elle prend notamment conscience de la condition subalterne des femmes en Algérie. Elle est actuellement journaliste, écrivaine et militante politique et prolaïcité au sein de la mouvance nationaliste au Québec. Ses intérêts portent notamment sur la laïcité, l'égalité entre les femmes et les hommes, le vivre-ensemble et les effets de l'islamisme.
- Asmaa Ibnouzahir est l'auteure de *Chroniques d'une musulmane indignée*, paru en 2015 et écrit en son propre nom. Arrivée au Québec en 1994, elle est Québécoise d'origine marocaine. Elle est chargée de cours à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Ses intérêts portent sur les droits humains, les droits des femmes et des minorités, le féminisme et la pluralité.
- Kenza Bennis est l'auteure de *Les monologues du voile* paru en 2017, ouvrage écrit en son nom. Elle est Québécoise d'origine marocaine. Elle est issue de l'immigration et est arrivée au Québec en 1998. Elle est journaliste indépendante et elle a notamment été responsable des pages « Société » du magazine *Elle Québec* pendant plusieurs années. Ses intérêts

s'articulent autour des thèmes suivants : droits des femmes, vivre-ensemble et détérioration du climat social suscité par le débat sur le voile.

- Nadia El-Mabrouk est l'auteure de *Notre laïcité* paru en 2019, ouvrage écrit en son nom. Elle est Québécoise, d'origine tunisienne. Elle s'installe au Québec en 1997. Elle réalise son doctorat à Paris et son postdoctorat à Montréal. Elle est actuellement professeure titulaire au Département d'Informatique de l'Université de Montréal. Son domaine de recherche est la bio-informatique. Par ailleurs, elle est membre de l'*Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité* et de l'*organisme pour les droits des femmes du Québec*. Au-delà de son domaine universitaire, elle prend la parole publiquement notamment sur les sujets suivants : neutralité religieuse, laïcité, vivre-ensemble et éducation.
- Lydia Guirous est l'auteure de *Allah est grand la République aussi* paru en 2014 et écrit en son nom. Elle est Française d'origine algérienne. Elle immigré en France en 1989. Elle est notamment militante féministe et politique ainsi que porte-parole des Républicains depuis 2017. Elle a aussi été secrétaire nationale de l'*Union pour un mouvement populaire* en 2015-2016. Ses intérêts portent sur l'islam, le communautarisme, le port du voile et l'espace public.
- Zineb El Rhazoui est l'auteure de *Détruire le fascisme islamique* paru en 2016, ouvrage qu'elle écrit en son nom. Elle est née au Maroc d'une mère française et d'un père marocain. Elle est franco-marocaine et a vécu entre Casablanca et Paris. Elle exerce le métier de journaliste et a notamment travaillé chez Charlie Hebdo où elle écrit sur le thème de la religion. Depuis les attentats de Charlie Hebdo, elle est l'une des femmes les plus protégées de France. Ses intérêts principaux sont les suivants : lutte contre l'islamisme, islam, liberté, vivre-ensemble et laïcité.
- Malika Hamidi est l'auteure de *Un féminisme musulman, et pourquoi pas?* paru en 2017, ouvrage écrit en son propre nom. Elle est née en France de parents algériens. Elle habite maintenant en Belgique. Elle est docteure en sociologie et chercheuse. Elle est membre fondatrice du *Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en Islam* et *Femmes musulmanes en Belgique*. Elle revendique une posture féministe qui ébranle les visions traditionalistes des communautés musulmanes. Elle défend l'idée qu'il est possible d'être musulmane voilée et féministe engagée. Ses intérêts principaux sont le féminisme musulman, l'islam en Europe et la citoyenneté

- Mariame Tighanimine est l'auteure de *Différente comme tout le monde* paru en 2017, ouvrage écrit en son nom personnel. Née en France de parents marocains, elle est Française d'origine marocaine. Elle est entrepreneure, co-fondatrice du site *Hijab and the City* et co-fondatrice de *Babelbusiness*, depuis 2016, elle enseigne au centre pour l'entrepreneuriat de Sciences Po. Ses intérêts portent sur l'entrepreneuriat, la liberté des femmes, l'acceptation de la différence, le vivre-ensemble.

c. *L'authenticité et la fiabilité du texte*

Cette dimension permet de s'informer sur l'origine sociale et le profil idéologique de l'auteure d'un document. Également, cela permet de vérifier si l'auteure est impliquée directement ou indirectement dans les propos rapportés. Dans chacun des ouvrages, les auteures rapportent leurs propos et leurs vues, ou celles des femmes interrogées dans le cas de Bennis, par rapport aux femmes musulmanes dans l'espace citoyen. Elles y exposent leur vision du monde et leurs opinions sur différentes thématiques. Elles abordent des questions d'actualité liées à leur contexte social et politique. Également, en raison de leur origine, appartenance culturelle et religieuse, elles sont directement impliquées dans le processus narratif du texte. Cela constitue un avantage et un inconvénient à la fois. D'abord, cela permet de bien répondre à l'objectif de la recherche qui est de décrire la pensée de l'auteure sur le phénomène étudié. Par contre, cela peut constituer une forme de biais en raison de leur implication directe. Pour la chercheuse, il sera nécessaire de bien contextualiser les propos afin de bien saisir la tonalité de ceux-ci et saisir le mieux possible leur connotation.

d. *La nature du texte*

La nature du texte permet de saisir le niveau de liberté de l'auteure. Pour les huit ouvrages sélectionnés, chacun a été publié par une maison d'édition officielle sous forme de livre. On souligne toutefois, la présence de comité de révision dans le processus de publication de maisons d'édition. Ces livres sont facilement accessibles en ligne et en librairie.

- *Ma vie à contre-Coran. Une femme témoigne sur les islamistes* de Djemila Benhabib (2009) est paru chez Victor Lévy-Beaulieu (VBL éditeur) fondé en 1976.
- *Chroniques d'une musulmane indignée* d'Asmaa Ibnouzahir (2015) est paru chez les éditions Fides, maison d'édition indépendante créée en 1907.

- *Les monologues du voile* de Kenza Bennis (2017) est paru chez les Éditions Robert Laffont, maison d'édition créée en 1941.
- *Notre laïcité* de Nadia El-Mabrouk (2019) est paru chez Éditions Dialogue Nord-Sud fondées en 2012.
- *Allah est grand la République aussi* de Lydia Guirous (2014) paru chez les éditions JC Lattès, maison d'édition créée en 1968.
- *Détruire le fascisme islamique* de Zineb El Rhazoui (2016) est paru chez les éditons RING, maison d'édition indépendante française créée en 2012.
- *Un féminisme musulman, et pourquoi pas?* de Malika Hamidi (2017) est paru chez Éditions de l'Aube créées en 1987.
- *Différente comme tout le monde* de Mariame Tighanimine (2017) est paru chez Le Passeur Éditeur créé en en 2012.

e. Les concepts clés et la logique interne du texte

Il importe pour la chercheuse de bien comprendre les termes employés dans les textes analysés. Les termes peuvent avoir plusieurs significations, et donc, il est nécessaire de procéder à un exercice de contextualisation afin de ne pas dénaturer ce que l'auteure expose dans le texte. À l'étape de la sélection des ouvrages, ceux-ci n'ont pas été lus en profondeur afin de ne pas biaiser éviter de sélectionner de manière trop arbitraire les ouvrages. Lors de la conception de la grille d'analyse, des concepts clés ont été recensés : identité, citoyenneté, émancipation, islam, laïcité, vivre-ensemble, voile (hijab, foulard, écharpe). Ceux-ci sont utiles à la conception de la grille d'analyse.

Concernant la logique interne, quatre types se dégagent. D'abord, les ouvrages d'Asmaa Ibnouzahir, Djemila Benhabib, Mariame Tighanimine et Lydia Guirous se concentrent principalement sur un récit de leur expérience personnelle en tant que citoyenne musulmane s'identifiant à la foi ou à la culture musulmane. L'ouvrage de Nadia El-Mabrouk porte un regard sur la laïcité. Elle y aborde de manière moins substantielle son expérience personnelle. Ensuite, l'ouvrage de Kenza Bennis est un travail journalistique. Elle aborde son parcours personnel seulement à des fins introductives de son ouvrage. Pour Malika Hamidi, son ouvrage se construit comme un exercice académique. Elle ne discute pas de son parcours, mais aborde la question du féminisme musulman sous forme de réflexion académique et intellectuelle. Enfin, l'ouvrage de

Zineb El-Rhazoui constitue un regard critique sur l'islamisme violent anti démocratique qu'elle inscrit sous le titre du fascisme islamique. Elle n'aborde pas son parcours individuel. Il s'agit plutôt d'une prise de position.

2.4. Grille d'analyse

L'analyse documentaire requiert un esprit critique de la part de la chercheuse lors de la lecture et de l'interprétation des données afin de les colliger le plus justement possibles. La grille d'analyse permet de créer un cadre objectif guidant la lecture des ouvrages. Cela permet de recueillir des données ciblées en fonction des trois axes d'analyse faisant référence aux trois sous-questions dans le but de répondre à la question principale.

La grille d'analyse a été conçue en fonction des ouvrages à l'étude (Annexe B). D'abord, une lecture sommaire des ouvrages a été réalisée afin de cibler les thématiques récurrentes en lien avec l'objet de recherche. Par conséquent, la grille d'analyse a été divisée en trois thématiques (axes) : (Q1) rapport de l'auteure à l'islam, (Q2) identité hybride et citoyenneté, et (Q3) voile et émancipation citoyenne. Pour chacune des thématiques des questions ont été élaborées afin de couvrir largement la thématique pour l'ensemble du corpus. Celles-ci servent de guide à la lecture approfondie des ouvrages. Ensuite, un pré-test a été mené à l'aide d'échantillonnages pour chacun des ouvrages afin de s'assurer de la qualité de la grille d'analyse. À la suite de cette étape, aucun changement n'a été apporté à la grille. Enfin, une lecture approfondie des ouvrages a été réalisée pour collecter les données. Pour chaque ouvrage, les éléments pertinents ont été classés dans la grille selon les thématiques (axes) et les questions élaborées. Par exemple, une information concernant l'hybridité de l'identité de l'auteure a été classée dans la thématique Q2 sous la question Q.2.2.

2.5. Limites de la recherche

Au regard de ce qui précède, six limites principales sont perceptibles. D'abord, Cellard nous indique que le document constitue « un instrument dont le chercheur n'est pas maître » (1997, 252). Les informations recueillies peuvent alors être très riches, pertinentes et abondantes, mais peuvent aussi être incomplètes et insatisfaisantes. Il faut donc accepter que certains documents soient plus pauvres en termes d'information. Également, la chercheuse est seule devant le document et aucune interaction n'existe avec l'auteure. La chercheuse doit donc utiliser son esprit critique lors de sa lecture et de l'interprétation qu'il en fait afin de rapporter les propos le plus justement possibles.

En ce sens, cela constitue une limite pour deux raisons. La première, l'interprétation peut amener la chercheuse à classer un élément dans une ou plusieurs sections selon sa compréhension. La deuxième, il est possible qu'un ou plusieurs ouvrages s'avèrent insatisfaisants. Si tel est le cas, d'autres ouvrages devront être analysés afin de réaliser et compléter le processus de recherche.

Également, notre attention se porte sur des femmes s'identifiant à la foi ou à la culture musulmane qui sont engagées dans l'espace public. Elles prennent la parole, participent à divers débats et se présentent dans les médias. Cela pose une limite au sens où nous ne tentons pas de rejoindre l'intimité des femmes s'identifiant à la foi ou à la culture musulmane au sens large. De même, nous notons que le processus de publication comporte un processus de révision par l'éditeur. Cela peut certainement constituer une limite puisque les textes écrits par les auteures peuvent avoir été filtrés ou modifiés en fonction des exigences de publication de l'éditeur.

Aussi, il existe un déséquilibre dans le bassin de sélection des ouvrages. Plusieurs ouvrages écrits par des femmes françaises s'identifiant à la foi ou à la culture musulmane ont été publiés contrairement au Québec. Par conséquent, la période couverte par l'analyse a dû être étendue de cinq à 10 ans (2009 à 2019). Au départ, l'année 2014 avait été sélectionnée afin de couvrir une période de cinq ans (2014 à 2019). À noter qu'un seul ouvrage se situe entre 2009 et 2013.

De plus, l'analyse documentaire s'avère être un processus long, c'est-à-dire que l'atteinte de la saturation peut être longue. En ce sens, il est possible que le corpus actuel ne permette pas d'atteindre une saturation satisfaisante. Toutefois, il importe de considérer la contrainte du temps alloué pour réaliser un mémoire. Sur ce point, le contenu du corpus sera en fonction du temps alloué pour réaliser le projet de recherche afin que celui-ci soit réalisable. Afin de répondre à cette limite, le corpus initial composé de quatre ouvrages a été augmenté à huit ouvrages. Cela permet de couvrir davantage de contenu tout en répondant à la limite du temps prescrit pour un mémoire.

Enfin, pour des considérations méthodologiques et de faisabilité, les résultats de la recherche ne sont pas généralisables puisque la recherche a pour visée la description de la vision des auteures. Toutefois, la concentration de cette analyse sur le débat inter musulman France-Québec n'occulte aucunement le débat plus large dans lequel se donne l'ensemble des décideurs et des acteurs, indépendamment de leurs affinités culturelles et de leurs croyances, dans la totalité de l'espace francophone.

Chapitre 3 – Le rapport singulier à l’islam en tant que foi et culture

Ce troisième chapitre est dédié à l’analyse de la *thématique Q1 : Rapport de l’auteure à l’islam* (axe 1) de la grille d’analyse qui permettra de répondre à la première sous-question : Comment l’auteure décrit-elle son rapport à l’islam en tant que foi ou culture?

La grille d’analyse nous a permis de questionner cinq éléments à considérer pour répondre à notre objectif de contextualiser leurs visions et perceptions concernant les valeurs et les choix vestimentaires permettant de vivre leur citoyenneté dans un espace sécularisé et libéral. Nous en avons retenu quatre : le rapport de l’auteure à l’islam, la vision des femmes en islam, les références au pays d’origine et les préjugés à l’égard de l’islam.

3.1. Québec

Les données recueillies chez les auteures québécoises ont principalement permis d’identifier le rapport de l’auteure à l’islam (Q1.2), la vision des femmes en islam (Q1.3), les références au pays d’origine (Q1.4) et les préjugés à l’égard de l’islam (Q1.5). En raison de la formulation des questions Q1.1 et Q1.2, il a été difficile de distinguer clairement les données puisque chacune d’elle empiétait sur le champ de l’autre.

Nous soulignons la particularité de deux ouvrages qui ont eu des effets sur l’abondance des données et sur la profondeur de la vision exposée par les auteures. L’ouvrage de Bennis présente les résultats d’une enquête journalistique menée par l’auteure sur la question du port du voile. Différents parcours de femmes musulmanes y sont présentés sans placer au centre du récit la vision personnelle de l’auteure. Ainsi, peu de données ont été recueillies concernant le rapport singulier de l’auteure face à l’islam. Toutefois, certains éléments de l’auteure ont retenu notre attention, de même que sur les femmes interrogées dans le cadre de l’enquête journalistique. Également, l’ouvrage écrit par El-Mabrouk est un recueil de textes écrits par l’auteure paru entre 2015 et 2019. Cela a eu un effet limitatif sur l’abondance et la profondeur des propos de l’auteure. Toutefois, des éléments pertinents ont été recueillis afin de saisir son rapport individuel face à l’islam.

3.1.1. Djemila Benhabib

Benhabib adopte une vision individualiste face à la religion selon ses convictions et ses expériences. En islam, tout comme dans les autres religions, plusieurs prescriptions religieuses existent telles que les cinq prières quotidiennes et le ramadan. Toutefois, elle renonce à l’idée de

soumission qui la « répugne » et la « dégoûte » (Benhabib 2009, 124). Elle ne veut pas d'un Allah « contraignant » (Benhabib 2009, 124). Elle préfère faire référence à « [son] Allah » qui ne sera pas « contraignant » (Benhabib 2009, 125). Elle s'identifie à l'islam davantage comme foi pratiquée individuellement, dans le respect de la culture qui l'accueille.

Ainsi, le principe de soumission ne cadre pas avec son fort attachement aux principes démocratiques d'égalité et de liberté qu'elle défend tout au long de son ouvrage. Elle s'exprime ainsi : « Non, je ne serai jamais esclave. J'ai trop de respect pour les combats de Martin Luther King, de Toni Morrison et de Nelson Mandela » (Benhabib 2009, 126). De ce fait, elle souligne l'importance de l'étanchéité du politique face aux religions afin d'éviter que l'islam ne soit utilisé à des fins politiques par des islamistes et qu'il devienne « idéologie et foi, patrie et nationalité, religion et État, esprit et action, livre et épée » (Benhabib 2009, 212).

Conséquemment, elle fait une distinction nette entre l'islam et l'islamisme (Benhabib 2009, 33). Pour elle, l'islamisme le résultat d'une manipulation de l'islam à des fins politiques. Elles qualifient ces individus d'« islamistes ». Elle valorise donc un islam qui est vécu de manière respectueuse, libre et égalitaire et dénonce l'instrumentalisation de l'islam à des fins contraignantes et dominatrices. Autrement formulé, c'est ce que les gens font avec l'islam qu'elle déplore, et non l'islam lui-même. Ainsi, elle condamne toutes les tentatives par les « islamistes » d'instrumentaliser les femmes, de les soumettre et de les contraindre sous différentes formes. Elle appuie ses propos sur plusieurs événements qu'elle a vécus en Algérie relayant systématiquement les femmes comme « sous-citoyennes » (Benhabib 2009, 137). Par exemple, elle cite l'adoption du Code de la famille en 1984 qui, selon elle, « vint marquer de son sceau la discrimination des femmes et codifier sa soumission » (Benhabib 2009, 135). Elle évoque également l'imposition du port du hijab par le Groupe armé islamique le 25 mars 1994 pour toutes les femmes, imposition qu'elle n'a pas respectée. Nous citons « j'ai défié le destin et jouer avec la mort » (Benhabib 2009, 75) en ne mettant pas le hijab pour se rendre à l'université.

Dans son ouvrage, Benhabib fait souvent référence à son expérience en Algérie en relatant principalement des événements violents et traumatisants de son expérience, surtout à l'égard des femmes (discrimination, soumission, inégalité, violence). Aussi, elle insiste sur le fait qu'elle a fui « l'islamisme » avec sa famille en déménageant en France, puis au Québec. Elle se rend compte

que son passé en Algérie l'accompagne toujours et que malgré sa fuite, les racines de l'islamisme sont présentes en France et au Canada (Benhabib 2009, 205 et 234).

Nous pouvons donc qualifier le rapport à l'islam de Benhabib comme étant à la fois positif et négatif. D'une part, il est positif puisqu'elle ne dénonce pas l'islam en soi, lorsqu'il est vécu de manière individuelle, respectueuse, égalitaire et librement. D'autre part, le rapport est négatif lorsqu'elle condamne l'instrumentalisation de l'islam à des fins politiques, mais aussi coercitives et dominantes, ce qu'elle appelle « l'islamisme politique » (Benhabib 2009, 33).

3.1.2. *Asmaa Ibnouzahir*

Ibnouzahir considère la religion comme un cheminement individuel. Pour elle, le choix de sa religion et de sa façon de la vivre relève d'une décision personnelle qu'elle ne souhaite pas devoir justifier (Ibnouzahir 2015, 152). Elle souhaite vivre sa foi, sans l'imposer aux autres (Ibnouzahir 2015, 53 et 152). C'est pourquoi elle défend l'idée de partager sa vie avec un homme qui partage sa foi et sa vision des droits des femmes et de la justice (Ibnouzahir 2015, 151-154).

L'auteure a un rapport évolutif à l'islam. Elle explique que « [l']islam a fait partie de ma vie de façon timide d'abord, pour ensuite s'y inscrire de manière davantage assumée » (Ibnouzahir 2015, 15). Au début de sa vie adulte, elle ne faisait pas référence à sa foi (Ibnouzahir 2015, 48). Elle entretient d'abord un rapport automatisé face à l'islam en faisant des copier-coller de comportements sans se questionner sur leur sens réel. À titre illustratif, elle évoque son rapport à la prière et au ramadan. « Mes prières étaient machinales, et mon jeûne pendant le ramadan, une simple privation de nourriture et de boisson, sans réflexion sur son sens » (Ibnouzahir 2015, 69). Elle explique qu'elle savait qu'il y avait des comportements à adopter et d'autres à éviter. Elle en avait choisi quelques-uns en sachant qu'elle était « loin d'être une pratiquante "modèle" » (Ibnouzahir 2015, 64). À la suite de moments difficiles dans sa vie, elle prit la décision de faire un « retour vers la spiritualité » (Ibnouzahir 2015, 80) et de se rapprocher de Dieu. Elle sentait enfin qu'elle vivait en cohérence avec ses principes religieux et souhaitait construire sa vie avec une conscience spirituelle quotidienne sans la tenir pour acquis (Ibnouzahir 2015, 78-80). Au fil de son implication dans *Présence musulmane Montréal* (PMM), elle a découvert un écart entre l'islam et certaines pratiques et traditions qu'elle avait connues. Cela lui a donné l'impression de vivre une partie de sa vie dans « l'imposture » (Ibnouzahir 2015, 108). Par conséquent, elle fait des choix de

vie avec lesquels elle est le plus en accord émotionnellement et rationnellement dans sa quête de rapprochement de Dieu (Ibnouzahir 2015, 82).

Elle souligne également la difficulté de son rapprochement de Dieu et de s'identifier à la foi musulmane dans le contexte québécois sécularisé qui est « aux prises avec des problèmes identitaires culturels et religieux devient un défi en soi » (Ibnouzahir 2015, 15). À cet égard, elle souligne de nombreuses situations où des préjugés envers elle et les musulmans lui ont été attribué, notamment pendant la période où elle avait fait le choix de porter le voile ce qui rendait visible son identité musulmane. Par exemple, elle cite son intervention lors d'une table-ronde à Radio-Canada dans le sillage des témoignages et des débats organisés par la Commission Bouchard-Taylor. Elle portait à l'époque un voile. Alors qu'elle était invitée à se prononcer sur les travaux de la commission, l'animatrice lui a demandé si elle était « l'égale de son mari » et si « les autres femmes musulmanes sont les égales de leurs maris? » (Ibnouzahir 2015, 135). Également, elle relate l'association et la responsabilisation que certains individus lui attribuent face aux actions ou actes répréhensibles de ses « coreligionnaires » (Ibnouzahir 2015, 37) en raison de son identification à l'islam. Pourtant, elle ne connaît pas ces « coreligionnaires » et ne cautionne pas ces gestes. Elle note aussi, surtout depuis les événements de 2001, la peur de certains Québécois et Québécoises à l'égard des musulmans et musulmanes traçant une ligne ferme entre les groupes violents à l'international et « les citoyens-nes ordinaires tout à fait pacifistes qui pratiquent leur religion dans le cadre permis par les chartes des droits » (Ibnouzahir 2015, 316). Cependant, elle estime que ces attitudes et comportements envers les musulmans et musulmanes relèvent d'une « méconnaissance de la réalité du terrain » (Ibnouzahir 2015, 320) au Québec.

Par contre, Ibnouzahir ne nie pas l'existence de courants littéralistes et rétrogrades de l'islam. Elle est d'ailleurs préoccupée par ces types de lecture de l'islam qui perpétuent, selon elle, le bafouement des droits des femmes (Ibnouzahir 2015, 183). Elle précise que la culture joue un rôle fondamental, et non la foi, sur l'imposition des limites plus sévères aux filles qu'aux garçons (Ibnouzahir 2015, 40-42). Par conséquent, elle critique vivement le recours à la violence et le contrôle familial sur les jeunes filles et incite à la révision et la réforme des questions touchant les femmes en islam (Ibnouzahir 2015, 339).

Enfin, elle fait peu référence au Maroc, son pays d'origine. Lorsqu'elle l'évoque, elle le fait dans une perspective positive liée à ses souvenirs de famille. Le récit de l'ouvrage est concentré sur son

expérience au Québec. Essentiellement, elle mentionne son arrivée au Québec en 1992, car son père souhaitant offrir des études de qualité à ses enfants et ne voulaient pas qu'ils étudient à l'étranger seuls (Ibnouzhahir 2015, 27).

3.1.3. *Kenza Bennis*

Bennis ne décrit pas son rapport personnel à l'islam. Elle explique plutôt les raisons pour lesquelles elle s'intéresse à la question du voile. En tant que femme musulmane, elle se sent interpellée sur la question du voile dans le contexte québécois. Elle note que dans les années 1990, lorsqu'elle était journaliste au Maroc, elle était « très réfractaire au voile » et s'est sentie « menacée par cette nouvelle façon de se vêtir, qui était très peu répandue dans [son] enfance » (Bennis 2017, 16). Elle manifeste son inquiétude face à l'imposition du port du voile, en raison d'une ferveur religieuse, et ses effets sur le recul des droits des femmes (Bennis 2017, 16-17). Par contre, elle note l'effet contraire.

Au fil des années, mon rejet du voile s'est transformé en questionnement, car j'ai vu les femmes se voilent massivement, notamment au Maroc, là, alors que j'avais peur que le voile annonce le recul des droits des femmes, c'est le contraire qui s'est passé (sans qu'il y ait de lien de cause à effet). (Bennis 2017, 17)

Elle se sent très concernée par ces questions entourant la pratique du port du voile. Ainsi, elle s'est mise dans une posture journalistique afin de mieux comprendre les réalités et les perceptions autour du voile au Québec. Son ouvrage présente, notamment, des témoignages de femmes musulmanes québécoises qui portent ou non le voile. Son arrivée au Québec en 1998 lui a permis de s'éloigner des débats sur l'islamisme et le statut des femmes (Bennis 2017, 17). Elle explique qu'à la suite des attentats de 2001, ces débats ont gagné du terrain au Québec. Dans ce contexte, elle souhaite mieux comprendre le phénomène du port du voile au regard de son augmentation dans les pays à majorité musulmane et aux controverses qu'il suscite en Occident.

Concernant les femmes interrogées dans l'ouvrage, plusieurs types de rapport à l'islam sont identifiés. D'abord, deux d'entre elles ont un rapport spirituel à l'islam (Bennis 2017, 43 et 145-147). Trois autres femmes affirment avoir un rapport à l'islam en tant que culture (Bennis 2017, 29-30, 57-58 et 125). Deux autres femmes considèrent l'islam comme leur foi et leur culture, car elles pratiquent leur religion individuellement et vivent leur culture avec leur famille (Bennis 2017,

23 et 119). De manière générale, cinq femmes affirment entretenir un rapport positif à l'islam dans une perspective individuelle et de rapprochement à Dieu (Bennis 2017).

Peu de femmes ont abordé la question des femmes en islam. L'une d'entre elles considère que l'islam met les femmes « dans un sacré pétrin » en les considérant comme l'inférieur de l'homme (Bennis 2017, 57-58). Deux autres femmes mentionnent clairement une différence de rôle entre les hommes et les femmes en islam (Bennis 2017, 27-39 et 58).

3.1.4. Nadia El-Mabrouk

El-Mabrouk défend davantage une perspective individualiste de la religion et valorise la non-imposition de la religion aux concitoyens. Elle affirme adhérer à l'islam de son enfance tunisienne qui est au partage, à l'hospitalité et « qui ne s'imposait à personne » (El-Mabrouk 2019, 135). Ainsi, elle considère que la religion est « une affaire personnelle » (El-Mabrouk 2019, 135). Elle fait référence à son pays d'origine à quelques reprises. Notamment, elle affirme avoir vécu « les diktats des lois religieuses imposées par les islamistes » (El-Mabrouk 2019, 157). Selon elle, cela a entraîné « une conception rigide de la religion musulmane, empreinte de restrictions, de pratiques religieuses de plus en plus exigeantes, et d'interdits, surtout imposés aux femmes [...] En particulier, le port du voile a commencé à se généraliser » (El-Mabrouk 2019, 157). Elle condamne d'ailleurs l'instrumentalisation de l'islam à des fins intégristes. Par exemple, elle désapprouve l'imposition du voilement des femmes puisque cela perpétue la ségrégation des femmes et le recul de l'égalité femmes-hommes (El-Mabrouk 2019, 103).

3.2. France

Les données recueillies chez les auteures françaises ont principalement permis d'identifier le rapport de l'auteure à l'islam (Q1.2), la vision des femmes en islam (Q1.3), les références au pays d'origine (Q1.4) et les préjugés à l'égard de l'islam (Q1.5). En raison de la formulation des questions Q1.1 et Q1.2, il a été difficile de distinguer clairement les données puisque chacune empiétait sur le champ de l'autre.

Nous soulignons la particularité de deux ouvrages. D'abord, l'ouvrage de Zineb El Rhazoui est centré sur une critique posée par l'auteure sur l'islamisme. Cela a des effets sur l'absence des données concernant son rapport personnel à l'islam (foi ou culture) de même que les références au pays d'origine de l'auteure. Également, l'ouvrage de Malika Hamidi s'inscrit comme un ouvrage

académique et non un récit personnel. Cela a eu des effets sur l'absence des données concernant le rapport individuel de l'auteure à l'islam.

3.2.1. *Lydia Guirous*

Guirous adhère à une approche privée, et non publique, de vivre la religion. Elle qualifie la foi (sans mentionner l'islam) comme étant une démarche intime et personnelle ainsi qu'un ensemble de valeurs et de principes (Guirous 2014, 61). Elle mentionne qu'en islam, chacun développe sa propre interprétation de la foi (Guirous 2014, 86). Elle condamne toutefois les interprétations menant à des dérives radicales et rejette l'aspect « réglementaire » de la religion (Guirous 2014, 61 et 86).

Le rôle des femmes dans la société maghrébines ou à majorité musulmane préoccupe l'auteure. Guirous refuse les rôles traditionnels attribués aux femmes chez les Kabyles (assistante maternelle et domestique, mère au foyer, épouse dévouée) en raison d'un déterminisme sexuel (Guirous 2014, 38). Elle dénonce ainsi le statut de mineur attribué aux femmes maghrébines qui les empêchent d'être maîtresses de leurs vies (Guirous 2014, 135). Guirous conteste vivement la pudeur imposée aux femmes et la sexualisation de leur corps (Guirous 2014, 54). Notamment, la responsabilité des jeunes filles de préserver leur virginité ce qu'elle nomme « porter l'honneur de sa famille entre ses cuisses » (Guirous 2014, 48) et la responsabilisation des femmes à l'égard des événements, dont elles sont victimes (Guirous 2014, 47-52). À cet égard, elle note l'éducation genrée existante dans les sociétés maghrébines qui influence, selon elle, la construction de rôles sociaux en distinguant les rôles des femmes liés à la soumission, et celui des hommes liés à la domination (Guirous 2014, 51).

Enfin, elle fait référence à son expérience en Algérie, son pays d'origine. Elle mentionne surtout le fait d'avoir fui l'Algérie en raison de la guerre, la violence et la peur imposée au nom de Dieu (Guirous 2014, 11, 21 et 73-74). Il est intéressant de constater qu'elle ne fait jamais référence à des préjugés vécus liés à l'islam. Guirous ne réfère jamais à l'idée de « minorité identitaire » puisqu'elle estime que les Français sont avant tout des citoyens de la nation (Guirous 2014, 197). Ainsi, il est possible de croire que l'absence de citation de préjugés envers l'islam est due à cette façon de concevoir l'identité citoyenne française. Elle évoque cependant quelques événements où des préjugés lui ont été adressés sur la base de son origine maghrébine, et non musulmane. Par exemple, Guirous mentionne la réaction d'une dame, lors d'un entretien pour un emploi, lorsqu'elle

constate que l’auteure habite dans Neuilly-sur-Seine qui est considéré comme un quartier supérieur (Guirous 2014, 150-151). Elle déplore aussi la « stratégie d’isolement de musulmans de la communauté nationale » déployée par les islamistes en adoptant un discours victimaire et d’oppressé qui entraîne une catégorisation systématique des musulmans comme étant des islamistes (Guirous 2014, 181).

3.2.2. *Zineb El Rhazoui*

Dans son ouvrage, elle n’aborde pas précisément son parcours personnel. El Rhazoui débute toutefois son ouvrage avec la dédicace suivante : « Aux athées musulmans » (2016, 7). L’athéisme étant un refus de croire en une divinité et niant l’existence de Dieu, nous pouvons croire qu’elle s’identifie à l’islam en tant que culture et non en tant que foi. D’ailleurs, elle adopte une posture contestataire et critique de l’islam en tant que religion. Elle dénonce ceux et celles qui cherchent le vrai islam, qu’elle qualifie de « chimère » (El Rhazoui 2016, 23). Par conséquent, elle critique la littérature dense de l’islam qui consigne minutieusement les « moindres faits et gestes » (El Rhazoui 2016, 34) qui incitent certains individus, qu’elle appelle « les fous d’Allah » (El Rhazoui 2016, 34), à vouloir vivre et reproduire une réalité qui n’existe plus, mais aussi à valoriser des droits communautaires plutôt qu’universels (El Rhazoui 2016, 14). Cela incite les « islamistes », selon les mots de l’auteure, à prôner la suprématie des lois de Dieu devant celle de la République (El Rhazoui 2016, 13). Selon elle, les « islamistes » œuvrent « à isoler sa communauté, à ériger un mur vestimentaire, culturel, linguistique, géographique et juridique, entre les Musulmans et les autres » (El Rhazoui 2016, 19). Pour El Rhazoui, « l’islam signifie soumission » (2016, 37) et se pose comme « une idéologie qui enseigne la haine de l’autre » (El Rhazoui 2016, 34).

Elle s’oppose au contrôle du corps des femmes par les « islamistes » au nom de la religion. Elle cite la *Awra* qui limite le comportement des femmes par exemple en prescrivant de couvrir leur corps, de limiter leur prise de parole (ne pas parler fort ni chanter en public) (El Rhazoui 2016, 53-54). Par conséquent, elle estime que l’islam « consacre l’infériorité des femmes et celle des non-musulmans » (El Rhazoui 2016, 34).

3.2.3. *Malika Hamidi*

En raison de son approche théorique et académique, aucune donnée n’a été recueillie en lien avec le rapport individuel de Malika Hamidi à l’islam.

3.2.4. *Mariame Tighanimine*

Tighanimine estime que le rapport à la foi est un cheminement spirituel personnel qu'elle ne souhaite imposer à personne (Tighanimine 2017, 73). Elle décrit la foi comme étant une « chose invisible et personnelle » (Tighanimine, 2017, 28). L'auteure explique l'évolution de son cheminement face à l'islam, notamment en ce qui concerne sa manière de porter le voile. Après avoir porté le voile depuis le primaire, elle explique avoir entamé une « transition spirituelle » lors de son entrée à Sciences Po (Tighanimine 2017, 78).

J'avais commencé à entrer dans une phase de « transition spirituelle » dès la fin 2011 [...] non pas avec un foulard classique mais un foulard carré plié en deux, et noué comme on noue un foulard en wax. [...] il était hors de question pour moi de passer du hijab à rien. (Tighanimine 2017, 78-79).

Peu de données ont été recueillies concernant la perception de l'auteure sur le rôle des femmes en islam. Tighanimine mentionne toutefois qu'elle valorise le droit de la prise de parole des femmes qui est parfois étouffé en raison des traditions religieuses (2017, 116-118). C'est pourquoi elle a créé, avec sa sœur, *Hijab and the City*, un webzine où les femmes pouvaient échanger librement leurs expériences et opinions sur divers sujets.

De plus, l'auteure affirme avoir vécu de la discrimination liée à sa foi dans son parcours scolaire à l'école, au collège et au lycée, surtout liée à son voile. Cependant, elle reconnaît que ces attitudes n'étaient pas étrangères au fait qu'elle portait le voile à ce moment (Tighanimine 2017, 23). Dans son ouvrage, elle note de nombreuses situations de la sorte. Par exemple, elle fait référence à des commentaires discriminatoires liés à son habillement perçu comme étant « musulman ». Un professeur lui avait reproché d'être vêtue « comme une musulmane » (Tighanimine 2017, 68).

« Mariame, tu es habillée comme une musulmane » m'avait-il dit, [...] alors que je portais une jupe midi de la marque française Comptoir des cotonniers, une blouse de la marque allemande Esprit, une paire de baskets de la marque américaine Converse et un bandeau de la marque suédoise H & M... Des marques très islamiques, comme tout le monde le sait. (Tighanimine 2017, 68)

Dans cette perspective, elle note aussi la décision d'une proviseure d'avoir établi un poste de contrôle vestimentaire à l'entrée de son lycée afin de « mesurer [les] “les substituts de signes religieux” » (Tighanimine 2017, 27). Elle souligne également l'attitude d'un professeur

d'économie qui a contesté ses origines devant la classe lors d'un cours (Tighanimine 2017, 86). Elle ajoute que lorsqu'elle lui a répondu qu'elle avait des origines marocaines, le professeur a prétendu connaître « sa culture » en affirmant : « Ah, le Maroc! L'islamisme, la monarchie... j'ai habité sept ans en Mauritanie. Votre roi, je le connais... » (Tighanimine 2017, 86). Enfin, elle relate une situation où une réalisatrice avait pris contact avec elle dans le but de réaliser un documentaire sur l'intimité et le « quotidien de voilées » (Tighanimine 2017, 132) ce qui lui donnerait « l'occasion de [se] montrer » (Tighanimine 2017, 133).

L'auteure ne fait pas mention de son vécu dans son pays d'origine, le Maroc, puisqu'elle est née en France. Toutefois, elle y fait référence à quelques reprises à titre de référence culturelle et lorsqu'elle évoque des événements de discriminations qu'elle a vécus.

3.3. Conclusion

À la lumière des données recueillies, nous constatons que chaque auteure a développé son propre rapport face à l'islam en raison des différentes expériences vécues et du parcours de vie. La grille d'analyse nous a permis de relever plusieurs éléments significatifs en lien avec l'objectif de ce chapitre qui était de présenter les éléments fondamentaux permettant d'exposer le rapport que chacune entretient avec l'islam, en tant que foi ou culture.

D'abord, il nous a été difficile de déterminer la nature du rapport à l'islam (culture ou religion) dans la majeure partie des cas analysés. Cela peut s'expliquer par le fait que les notions de culture et de religion amènent à diverses interprétations de la part des auteures, ce qui ne nous permet pas d'établir ou de déterminer la nature du rapport à l'islam.

Aussi, nous notons que malgré la singularité des parcours de chacune des auteures et des différences géographiques, deux tendances générales sont observables. Premièrement, cinq auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk, Guirous et Tighanimine) ainsi que cinq femmes interrogées par Bennis considèrent que l'islam, en tant que foi ou spiritualité, relève d'une démarche personnelle et individuelle. Deuxièmement, nous remarquons que quatre auteures (Benhabib, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) et trois femmes interrogées par Bennis ont mentionné, de manière catégorique, le rôle traditionnel des femmes en islam et leur infériorisation par rapport aux hommes. Trois d'entre elles ont aussi évoqué des souvenirs négatifs liés à leur pays d'origine, surtout en ce qui a trait aux conditions des femmes imposées par la religion.

D'un point de vue géographique, nous constatons une similitude des auto-perceptions chez les auteures québécoises. Cette uniformité est toutefois moins observable chez les auteures françaises. Cela peut notamment s'expliquer par la particularité des ouvrages d'Hamidi (ouvrage académique) et celui de El Rhazoui qui n'est pas centré sur le parcours individuel de l'auteure.

Tableau 3.1 – Tendances des auto-perceptions des auteures concernant le rapport à l'islam

	L'auteure estime que le rapport à l'islam (foi ou spiritualité) est personnel et individuel.	L'auteure mentionne le rôle des femmes en islam comme étant traditionnel et l'infériorisation des femmes en islam.	L'auteure fait référence à son pays d'origine.	L'auteure mentionne l'existence de préjugés envers l'islam (vécus ou observés).
QUÉBEC				
Benhabib	X	X	X (négatif)	
Ibnouzahir	X	X * Dans certaines interprétations de l'islam.	X (positif)	X
Bennis			X (négatif)	
Femmes interrogées	X (5)	X (3)		
El-Mabrouk	X	X	X (négatif)	
FRANCE				
Guirous	X	X	X (négatif)	X
El Rhazoui		X		
Hamidi	N/A	N/A	N/A	N/A
Tighanimine	X			X

Chapitre 4 – L’identité hybride et la citoyenneté

Ce chapitre est dédié à l’analyse de la *thématique Q2 : Identité hybride et citoyenneté* (axe 2) de la grille d’analyse qui nous permettra de répondre à la deuxième sous-question: De quelle manière l’auteure conçoit l’hybridité de son identité, issue à la fois du foyer traditionnel et de sa société d’accueil, et le rôle de cette nouvelle réalité pour vivre une citoyenneté harmonieuse?

À cet effet, nous avons retenu quatre éléments significatifs qui nous permettront de définir le processus d’hybridation identitaire et la vision de la citoyenneté de chaque auteure. Il s’agit de l’identité hybride (4.1), la compatibilité des valeurs de l’islam avec celles de la société d’accueil (4.2), la laïcité et le vivre-ensemble (4.3) ainsi que l’école et la citoyenneté (4.4).

4.1. L’identité hybride

Les écrits scientifiques relèvent le fait mesurable du phénomène d’hybridation identitaire chez les individus issus de deux cultures différentes (Camara 2008; Kraenker 2009, 221; Segarra 2016). La littérature montre également plusieurs types d’effets que peut avoir ce phénomène sur le parcours des individus tels que la fragilité identitaire, la confrontation aux préjugés et à la stigmatisation en raison de leurs origines, l’infériorisation de leur identité en raison de leur appartenance religieuse et culturelle (Bilge 2010; Manent 2015; Segarra 2016; Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018; Roy 2018) Les questions Q2.1, Q2.2, Q2.3 (Annexe B) nous ont permis de qualifier la manifestation l’hybridité identitaire chez les auteures à l’étude et de cerner ses effets.

4.1.1. Québec

L’un des éléments clés que nous constatons est la présence chez l’ensemble des auteures québécoises d’un processus d’hybridation de l’identité prenant source dans la culture d’origine et la culture d’accueil. Les quatre auteures qualifient leur identité à partir de deux éléments culturels. Benhabib mentionne la multitude de ses sources identitaires.

J’étais un chaînon entre l’Orient et l’Occident, entre l’islam et la chrétienté, entre la culture chypriote-grecque et la culture algérienne. J’étais la somme entre toutes ces identités qui se complétaient comme les cordes d’un luth. (Benhabib 2009, 14)

Elle constate aussi cette réalité chez les immigrants qui circulent entre deux cultures, celle du pays d’accueil et celle de leur pays d’origine « auquel ils restent pour la plupart très attachés » (Benhabib 2009, 84). Quant à Ibnouzahir, elle affirme son identité comme étant « musulmane,

québécoise, d'origine marocaine et africaine » (2015, 99). Bennis formule son identité comme néo-Québécoise, femme et musulmane (2015, 17). Dans l'ouvrage de Bennis, trois femmes ont exprimé leur hybridité identitaire (2015, 31, 56 et 150-152). Quant à El-Mabrouk, elle présente son identité comme étant « Québécoise de culture musulmane » (2019, 55) et d'origine maghrébine et tunisienne (2019, 15 et 79-138). Cela montre le sentiment d'une double appartenance identitaire des auteures qui se manifestent par un désir de reconnaissance de cette double identité comme en étant une seule et unique.

Nous soulignons une autre composante identitaire qui a un effet sur la perception qu'elles ont sur leur rôle citoyen. Trois d'entre elles incluent l'aspect *citoyen* comme étant une composante de leur identité (Benhabib 2009, 140; Ibnouzahir 2015, 15; El-Mabrouk 2019, 15 et 18). Dans cette perspective, il est difficile de catégoriser (religieuse, citoyenne ou culturelle) la nature de l'identité des auteures puisque l'hybridation de l'identité, nous le voyons, est une synthèse et non une juxtaposition de plusieurs identités. Il s'agit plutôt d'une synthèse des éléments liés au foyer d'origine (nationalité, région, religion et culture), à la société d'accueil (Québécoise ou néo-Québécoise) et à la citoyenneté (citoyenne). Elles souhaitent ainsi non seulement être reconnues par leur double identité, mais aussi comme citoyennes et actrices de leur société d'accueil, sans nier leur identité musulmane. Par exemple, Benhabib affirme ainsi qu'elle est « la citoyenne du monde qui [est] au croisement de plusieurs continents, de plusieurs pays, de plusieurs cultures et plusieurs langues » (2009, 140).

Également, cette hybridité identitaire peut provoquer une incertitude identitaire chez l'individu. Ce constat est présent chez Ibnouzahir qui affirme avoir vécu un « malaise identitaire » (2015, 65) en tentant de vivre en paix avec son « côté musulman » (Ibnouzahir 2015, 66). Cela s'explique notamment par l'importance centrale qu'elle accorde au « côté musulman » de son identité. Il s'agit du point qui fragilise son identité dans le contexte québécois puisqu'elle tente de vivre et respecter ses origines culturelles et religieuses dans un contexte social où cela n'est pas aisément permis au regard des normes sociales. Dans cette perspective, elle affirme avoir longtemps ressenti l'incomptabilité de ces deux mondes.

J'ai passé dix ans de ma vie à me percevoir comme appartenant à deux « mondes » incompatibles l'un avec l'autre. Un monde pour le privé et autre pour le public. L'un dans ma famille, et l'autre dans la

société. L'islam d'un côté, et la culture québécoise de l'autre.
(Ibnouzahir 2015, 11)

Benhabib observe sensiblement le même élément concernant les jeunes générations qui sont prises entre deux cultures et relations à la religion. Elle constate que les jeunes sont « [b]allottés entre la culture de leurs parents analphabètes et celle de l'école laïque, ces enfants ont essayé de se forger un espace d'expression bien difficile à circonscrire » (Benhabib 2009, 197). Elle y cite les travaux de l'islamologue, Olivier Roy, qui affirme que les jeunes seraient en rupture avec l'islam de leurs parents et grands-parents allant même à adopter des comportements qui incitent à un retour du religieux dans leur affirmation identitaire (Benhabib 2009, 201). Par contre, elle n'affirme pas avoir vécu cette incertitude identitaire.

Nous observons que ce sentiment d'appartenance à deux identités et cultures semble provoquer des difficultés au niveau de l'acceptation sociale et familiale. Cela engendrait une délégitimation de l'identité de l'individu par les autres en raison de son identité hybride, puisqu'il ne correspondrait, ni entièrement aux critères d'acceptation sociale ni d'acceptation familiale ou « communautaire » pour *faire partie du groupe* comme membre entier. Cela peut entraîner certaines discriminations de la part de la famille et de la société à la fois.

Ibnouzahir est la seule auteure à aborder cette question. D'un côté, elle souligne avoir été victime de discours visant à discréditer les personnes s'identifiant à l'islam, ou qui en raison de leur apparence se font identifier à l'islam. À ce titre, elle mentionne que certains individus dressent un portrait négatif des musulmans. Par exemple, les musulmanes seraient, selon certains, « des personnes ayant un visage public "citoyen militant", mais une vie obscure, appartenant à des "communautés" fermées et organisées à l'écart du reste de la société » (Ibnouzahir 2015, 180). D'un autre côté, Ibnouzahir nomme cette réalité dans le milieu familial, qu'elle qualifie de choc culturel vécu de manière « intrafamiliale » (2015, 38). Elle poursuit en affirmant que

[c]omme pour plusieurs parents immigrants, il y avait chez eux la peur que leur enfant ne « se perdre » dans la société d'accueil et ne leur « échappe » ; ce qui allait pur longtemps causer bien des conflits et des solitudes dans notre foyer. [...] Une seule crainte parentale : voir leur fille glisser dans des mœurs perçues comme étrangères aux leurs, et pas nécessairement souhaitables. (Ibnouzahir 2015, 39)

Elle affirme avoir été en confrontation face à deux systèmes différents, l'un appartenant à la société d'accueil et l'autre à la tradition musulmane, lorsqu'elle a fait le choix de modifier son style vestimentaire (vêtements plus amples et couvrants, port du foulard) pour davantage correspondre à ses convictions (Ibnouzahir 2015, 78). À cet égard, elle souligne la déception de sa famille lorsqu'elle a fait le choix de changer son style vestimentaire (Ibnouzahir 2015, 77). Cette réalité est d'ailleurs soulignée par trois femmes interrogées dans l'ouvrage de Bennis (2017, 39, 56 et 76). Par conséquent, cela peut créer une pression induite chez les filles et les femmes dans les choix qu'elles souhaitent réaliser, par exemple de porter ou non le voile.

Nous ajoutons que les quatre auteures ne sont pas nées au Québec. Cela a certainement des effets sur l'hybridation de l'identité des auteures puisqu'elles portent une expérience qui leur est propre et qui chevauche deux, voire trois (Benhabib et El-Mabrouk), espaces géographiques. Chacune d'elles mentionne dans leur ouvrage des souvenirs et expériences, dument présentés au chapitre 3, qu'elles ont vécu dans leur pays d'origine. Dans cette perspective, il y a lieu de comprendre l'influence que cela a pu avoir sur le processus d'hybridation identitaire auquel chacune fait référence.

4.1.2. France

L'identité hybride est abordée par deux auteures en particulier (Guirous et Tighanimine). Elles traitent l'idée de l'identité hybride en axant leur discours sur le rejet d'appartenir à deux éléments culturels, mais plutôt d'avoir leur propre culture en respect de leur milieu de vie et sans renier leurs origines.

Guirous refuse l'idée de la « double culture » et valorise la construction d'une identité fondée sur la culture individuelle (2014, 35-45). Selon sa perception, « [l]a "double culture" ne mène qu'à être des demi-Français ou des demi-autre chose... » (Guirous 2014, 35). Chaque individu développe « sa culture » formée au gré des rencontres, des expériences, de l'éducation et des choix de l'individu (Guirous 2014, 36). À ce titre, elle mentionne avoir formé sa culture en ayant fait une « synthèse de [sa] culture kabyle et française » dans le respect du pays que ses parents avaient choisi de s'installer (Guirous 2014, 39).

Dans le même ordre d'idées, Tighanimine reconnaît sa capacité d'adaptation à vivre entre deux mondes culturels (marocain et français). Elle écrit :

Une Mariame entre deux mondes, qui pouvait s'adapter à n'importe qui et n'importe quoi, sans renier d'où elle venait, tout en assumant de refuser certaines choses de son milieu d'origine [marocain] qu'elle pouvait considérer médiocres. Une Mariame qui empruntait les bonnes choses du monde dont elle ne venait pas sans autant l'idéaliser et vouloir en faire partie.

J'étais un caméléon et je le vivais très bien. Je le suis toujours et je le vis toujours bien. (Tighanimine 2017, 66)

La citoyenneté est également une composante identitaire de deux auteures. Guirous insiste sur le fait de s'identifier avant tout comme une citoyenne française et non à ses diverses origines culturelles (2014, 12, 35-46, 239). Elle conçoit la culture comme étant une identité unique. Elle défend l'idée d'une identité uniforme fixe qui ne se superpose pas d'une culture à une autre. Cela ne semble pas étranger à sa conception de la double culture qu'elle qualifie de « nomadisme de l'identité » (Guirous 2014, 41). C'est dans cette perspective qu'elle valorise l'idée qu'« [i]l n'y a pas de minorité en France, [mais qu'] il y a des citoyens et une communauté nationale » (Guirous 2014, 208). Similairement, Tighanimine affirme être Française en insistant sur le fait que ce sont ses parents qui sont nés au Maroc (2017, 155). Elle ne place donc pas ses origines marocaines au centre de son identité, malgré l'influence qu'elles peuvent avoir sur la construction de son identité. Cette vision défendue par Guirous et Tighanimine semble concorder avec la conception républicaine nationaliste de l'identité en France. En effet, l'identité française est avant tout une identité civique qui se définit indépendamment de toutes les différenciations culturelles ou religieuses. La citoyenneté et le lien d'attachement à la nation passent donc par le fait d'être citoyen ou citoyenne de la nation.

Ainsi, ces deux auteures formulent un sentiment de synthèse identitaire sans donner préséance aux différents éléments culturels qui composent leur identité, mais plutôt à leur rôle citoyen. Cela peut notamment s'expliquer par le fait que Guirous est arrivée en France dès l'âge de six ans et que Tighanimine est née en France.

De plus, nous constatons que le sentiment de double appartenance identitaire pourrait enclencher une instabilité identitaire. D'une part, Guirous constate que la double culture entraîne, selon elle, une instabilité identitaire pouvant miner l'intégration et qui peut laisser place à une prise de contrôle de l'extrémisme sur les jeunes afin de répondre à leur quête identitaire (2014, 40-41). C'est pourquoi, elle estime que « [r]evendiquer une double culture, c'est revendiquer une crise

d'identité, c'est se placer comme sous-citoyen, en "sous-culturé" des deux côtés de la Méditerranée » (Guirous 2014, 35). Cette réalité est également soulevée par Hamidi. Celle-ci note les stratégies d'*empowerment* pour les femmes musulmanes qui sont influencées par la complexité de leurs composantes identitaires (Hamidi 2017, 143). Elle nomme aussi le vécu d'une femme ayant vécu des difficultés à « concilier son identité musulmane et égyptienne avec les valeurs occidentales » (Hamidi 2017, 91). D'autre part, Tighanimine affirme avoir vécu cette réalité d'instabilité identitaire envers les gens qu'elles côtoient en raison de son appartenance à deux groupes (magrébin et français). En effet, elle souligne sentiment d'être « entre deux mondes » en raison de ses origines maghrébines et du fait qu'elle soit Française (née en France) (2017, 66, 69 et 87).

J'étais Française et j'avais des origines marocaines. Seulement, en France, on me renvoyait constamment à ma marocanité et, au Maroc, à ma francité. J'étais « bougnoule » en France et « zmagria » (immigré) au Maroc. (Tighanimine 2017, 87).

Cette citation témoigne du sentiment de ne jamais être considérée comme membre entier d'un groupe à cause de la mixité de ses origines puisqu'au regard des autres, elle ne remplit pas totalement les critères d'acception d'un groupe et vice-versa. Guirous évoque aussi avoir vécu cette situation où sa prise de position sur un enjeu est délégitimée à la fois par les individus partageant ses origines et les Français.

Je me souviens d'avoir osé parler dans une tribune de la montée du communautarisme, de mon refus du voile dans la sphère publique et de ce que celui-ci impliquait sur la condition de la femme. J'ai été immédiatement qualifiée d'islamophobe et traînée dans la boue du racisme... ce qui était amusant compte tenu de mes origines. Ensuite, ceux qui avaient compris mes origines m'ont gratifiée des – maintenant systématiques – « colla-beur⁸ », « vendue », « traîtresse ». (Guirous 2014, 176)

Cela peut également s'observer dans les milieux familiaux où les parents sont d'une origine X dans une société Y. À ce moment, ce chevauchement entre deux milieux peut engendrer des attitudes discriminatoires familiales, par exemple, la difficulté pour les familles d'accepter un mariage mixte pouvant même entraîner le rejet familial de certaines femmes qui décident de marier un non-musulman (Guirous 2014, 231-234). Par contre, les auteures françaises à l'étude manifestent

⁸ Le terme « colla-beur » signifie la collaboration avec les personnes nées en France de parents immigrés maghrébins.

davantage l'appui de leur famille dans leurs parcours et décisions (Guirous 2014, 62-63 et 232; Tighanimine 2017, 176-179).

Enfin, nous rappelons que les auteures à l'étude sont nées en France (Hamidi et Tighanimine) ou arrivées très jeunes en France (Guirous). Cela semble avoir eu des effets sur la conception de l'identité des auteures et sur le processus l'hybridation identitaire. Par conséquent, le sentiment de double appartenance semble moins prégnant chez les autrices françaises.

4.1.3. Analyse comparée

À la lumière des analyses précédentes, il est possible de dégager trois tendances dominantes au Québec et en France. Premièrement, six auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir, Bennis, El-Mabrouk, Guirous et Tighanimine) soulignent l'hybridité de leur identité, de même que certaines femmes interrogées par Bennis. Notons que ces auteures ont toutes vécu une partie de leur vie dans leur pays d'origine et issues de l'immigration (thématique Q1). Cette réalité permet de comprendre l'hybridité identitaire en raison de leur double bagage culturel.

Deuxièmement, cinq auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk, Guirous et Tighanimine) considèrent l'aspect citoyen comme étant une composante de leur identité, ce qui témoigne de leur engagement et de leur sentiment d'appartenance à leur milieu d'accueil tout en reconnaissant l'hybridité de leur identité. Sur ce point, l'analyse montre une différence entre les deux espaces géographiques à l'étude. D'une part, les auteures québécoises qualifient leur identité à partir de deux éléments culturels et ajoutent, sur un pied d'égalité, l'aspect citoyen comme composante identitaire. Elles souhaitent ainsi être reconnues comme citoyennes et actrices sociales sans nier leur identité musulmane. En revanche, les deux auteures françaises qui se sont prononcées sur cet aspect ont reconnu leur bagage culturel sans toutefois l'identifier comme composante principale de leur identité. Elles ont plutôt donné préséance à leur identité citoyenne. Ainsi, le fait d'être une femme, être musulmane ou encore d'une origine X sont des composantes secondaires à leur identité. Nous supposons que cela n'est pas étranger au fait que la laïcité française favorise l'émergence d'une identité civique dépourvue de toute affiliation religieuse (Baubérot 2010, 24). À cet égard, nous soulignons le rôle prépondérant de l'enseignement laïc dans les écoles françaises, comme socle d'apprentissage et d'initiation à la citoyenneté républicaine et à l'enseignement des principes républicains tels que la laïcité. Ainsi, cette idée de citoyen et citoyenne de la nation

française est inculquée très jeune et contribue à la construction de l'identité civique commune qui se définit avant tout comme citoyen et citoyenne d'abord.

Troisièmement, cinq auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir, Guirous, Hamidi et Tighanimine) ont mentionné que l'hybridité identitaire peut engendrer une instabilité identitaire chez l'individu qui cherche à construire son identité à partir de deux schèmes culturels et qui se retrouvent à cheval entre deux cadres identitaires formellement définis.

Dans un autre ordre d'idées, nous constatons que les auteures Ibnouzahir, Guirous et Tighanimine partagent une vision très similaire sur la question de l'identité hybride. À cet égard, nous remarquons que les parcours individuels d'Ibnouzahir et Tighanimine se ressemblent sur plusieurs points ce qui pourrait expliquer la similitude de leur opinion sur cet élément d'analyse (thématique Q1).

Tableau 4.1 – Tendances des auto-perceptions des auteures concernant l'identité hybride

	L'auteure souligne l'hybridité de son identité.	L'auteure considère que l'aspect citoyen fait partie de son identité.	L'auteure mentionne que l'hybridité identitaire peut entraîner une instabilité identitaire.	L'auteure affirme que l'hybridité identitaire peut entraîner des effets sur le sentiment d'acceptation sociale.	L'auteure affirme que l'hybridité identitaire peut entraîner des effets sur le sentiment d'acceptation familiale.
QUÉBEC					
Benhabib	X	X	X		
Ibnouzahir	X	X	X	X	X
Bennis	X				
Femmes interrogées	X (3)			X (3)	X (3)
El-Mabrouk	X	X			
FRANCE					
Guirous	X	X	X	X	X
El Rhazoui	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Hamidi			X		
Tighanimine	X	X	X	X	X

4.2. La compatibilité des valeurs de l'islam avec celles de la société d'accueil

L'islam est facilement décrit comme un critère de non-admissibilité dans l'intégration dans la société d'accueil (Bilge 2010; Manent 2015). La littérature montre que les femmes qui s'identifient, ou se font identifier, comme étant musulmanes sont sujettes à être rejetées et à voir leur choix, notamment vestimentaires, à être délégitimés en raison d'une prétendue incompatibilité avec les valeurs défendues dans la société d'accueil (Bilge 2010; Hamidi 2015; Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018). Une confrontation entre les visions libératrices des femmes existe, surtout lorsqu'il est question de la conception des relations d'égalité femme-homme en Occident où couvrir le corps des femmes, surtout pour des motifs religieux. Ainsi, nous nous sommes penchés sur la vision des

auteures sur cette notion de comptabilité des valeurs issues de l'islam avec celles de la société d'accueil (Q2.4) (Annexe B).

4.2.1. Québec

Cet élément d'analyse divise les auteures en deux groupes. Premièrement, Benhabib et El-Mabrouk remettent en question la compatibilité de l'islam avec la société d'accueil lorsqu'il prend la forme de l'intégrisme. Comme l'écrit El-Mabrouk, « l'intégrisme ne se partage pas » (2019, 75). Elles dénoncent l'intrusion du religieux dans le politique et estiment que les revendications religieuses minent le vivre-ensemble et la démocratie (Benhabib 2009, 22-23 et 31-34; El-Mabrouk 2019, 82-84). À ce sujet, elles ciblent les comportements archaïques, rétrogrades et patriarcaux liés à l'islam comme étant incompatibles avec les valeurs progressistes telles que l'égalité, la liberté et la laïcité que l'on retrouve au Québec (Benhabib 2009; El-Mabrouk 2019). En ce sens, Benhabib considère qu'

[e]n Occident, c'est à travers des manifestations "culturelles ou identitaires", comme le port du voile ou l'exigence de salles de prière dans les universités, que se camoufle sournoisement une vision du monde archaïque. (Benhabib 2009, 23)

Similairement, El-Mabrouk écrit que les

revendications [de l'islam] menacent les acquis du Québec en opposant deux projets de société incompatibles : l'un fondé sur des valeurs universelles de laïcité, de liberté et de respect de l'égalité entre les femmes et les hommes, l'autre basé sur des valeurs religieuses intégristes qui menacent la liberté de conscience, l'égalité entre les sexes et la dignité des femmes. (El-Mabrouk 2019, 91)

Nous constatons également que les deux auteures envisagent les effets négatifs, restrictifs, discriminatoires et incompatibles d'une lecture rigoriste et politique de l'islam sur l'égalité entre les femmes et les hommes, valeur fondamentale en démocratie (Benhabib 2009, 69; El-Mabrouk 2019, 91-92). Plus précisément, elles défendent l'idée que l'égalité femmes-hommes serait indissociable du principe de laïcité qui permettrait de garantir l'égalité entre les genres (Benhabib 2009, 290-269; El-Mabrouk 2019, 180). Cela est appuyé par Bennis qui souligne dans son ouvrage « l'idée largement répandue, selon laquelle la religion, toutes les religions monothéistes sont incompatibles avec l'émancipation des femmes. Ainsi, la laïcité serait garante de l'égalité hommes-femmes, et la religion [...] est perçue comme un frein à cette égalité. » (Bennis 2017, 113).

Conséquemment, Benhabib et El-Mabrouk dénoncent la tolérance à l'égard de certains comportements, notamment le port du voile, qui entravent, selon elles, le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes (Benhabib 2009, 71; El-Mabrouk 2019, 91-92). À cet égard, l'État aurait un rôle fondamental à jouer pour déterminer les visions compatibles et acceptables avec les valeurs défendues au Québec qui permettent une cohésion sociale (Benhabib 2009, 26; El-Mabrouk 2019, 122).

Deuxièmement, Ibnouzahir est d'avis qu'il est possible de concilier les valeurs de l'islam et celles de la société d'accueil. Elle reconnaît toutefois que certains courants de l'islam ne sont pas compatibles avec les valeurs occidentales, notamment lorsqu'ils adoptent une lecture restrictive et rigoriste (Ibnouzahir 2015, 296). À cet égard, elle souligne l'importance de l'implication des populations musulmanes au Québec afin de prévenir les dérives et dénoncer les discours incompatibles qui sont « déconnectés de [la] réalité sociale ou d'une vision positive du vivre-ensemble » (Ibnouzahir 2015, 326-327). D'ailleurs, elle s'engage dans l'espace public, en tant que citoyenne de foi musulmane, dans le dialogue permettant de trouver un espace de convergence entre les différentes conceptions de la *vérité* et de manières de vivre sa vie (Ibnouzahir 2015, 15). À cet effet, elle rappelle son engagement au sein de *Présence musulmane Montréal* qui a pour mission la promotion d'un meilleur vivre-ensemble favorisant « les valeurs universelles; la reconnaissance de la présence musulmane; la contribution active, participative et créative à la société » (Ibnouzahir 2015, 109) afin de promouvoir « une vision contextualisée de l'islam et un vivre-ensemble harmonieux » (Ibnouzahir 2015, 110). À titre personnel, elle juge possible la conciliation de ces valeurs. À titre d'exemple, elle cite sa relation avec Francine Pelletier et Anne Émond lors du tournage du documentaire *Mes sœurs musulmanes*. Elle explique que malgré leurs différends sur certains aspects, il existe un respect mutuel et une acceptation de l'opinion de l'autre sans que cela soit une menace à leur relation (Ibnouzahir 2015, 146). Elle évoque aussi son expérience personnelle à pouvoir concilier sa vision de l'islam dans le contexte québécois. Elle écrit :

Par ailleurs, et comme c'est le cas au Québec ou dans d'autres sociétés occidentales, des politiques de justice sociale peuvent être totalement laïques, tout en correspondant parfaitement à ma vision de l'islam et aux principes éthiques auxquels je crois. C'est donc dans cet esprit que, en tant que citoyenne croyante musulmane, je m'engage, avec d'autres femmes québécoises de la même foi, dans

les débats sociaux et politiques. Mon engagement se fait alors autant que nom du respect des droits reconnus internationalement qu'au nom de la justice que je crois être une valeur également musulmane. (Ibnouzahir 2015, 191)

Tout au long de son ouvrage, elle évoque plusieurs manières d'adapter son habillement selon les circonstances et en conformité avec le modèle québécois : porter un foulard adapté au sport pratiqué, porter une tuque ou un cache-cou lorsqu'elle fait du sport par temps froid, porter un bandeau plutôt qu'un foulard ou encore porter le foulard pour aller à la mosquée (Ibnouzahir 2015, 127-128, 158 et 258)

Dans cette perspective, sept femmes interrogées dans l'ouvrage de Bennis estiment qu'il est possible de concilier les deux schèmes de valeurs et de pratiques. Concernant, l'habillement quatre femmes affirment adapter leur façon de se vêtir : adapter la façon de porter le voile selon les circonstances, se déguiser à l'Halloween, porter des vêtements « occidentaux » (ex : jeans skinny, chandails courts) (Bennis 2017 53, 76, 82, 118, 122). Trois d'entre elles affirment adapter leurs pratiques liées à l'islam au contexte québécois (Bennis 2017, 56, 76, 118). Cela peut s'apparenter à fêter Noël, l'Halloween et Pâques, participer aux mariages catholiques, de même que boire de l'alcool, avoir des relations sexuelles hors mariage et avoir un copain non-musulman. Au fil de son enquête journalistique, l'auteure constate que les jeunes femmes nées ou élevées au Québec ont les mêmes valeurs que les autres Québécois telles que l'égalité femmes-hommes et la laïcité (Bennis 2017,165).

Enfin, nous notons que le point central qui semble guider les différentes positions est la conception du principe d'égalité entre les femmes et les hommes. D'une part, nous avons une position qui se fonde sur l'idée indissociable de la laïcité comme garante de l'égalité femmes-hommes, et donc de l'incompatibilité de certaines pratiques, en l'occurrence le port du voile, avec le principe d'égalité femmes-hommes. D'autre part, une autre position se fonde sur la possibilité de concilier pratiques et valeurs de l'islam dans un contexte où la liberté de conscience et de religion sont garanties et permettent aux individus se faire ces choix.

4.2.2. France

Cet élément est abordé chez les quatre auteures françaises. D'un côté, Guirous et El Rhazoui soulignent l'incompatibilité de certaines pratiques et valeurs issues des sociétés musulmanes avec les valeurs républicaines (Guirous 2014, 181; El Rhazoui 2016, 23-35, 47-57). Globalement,

Guirous observe également le développement d'un discours qui met à mal le vivre ensemble par ceux qui s'opposent vivement aux valeurs françaises au nom d'un islam radical, rigoriste et réglementé (Guirous 2014, 118-120). El Rhazoui est d'avis que la prétention de l'islam de hisser sa croyance au-dessus de l'échelle de valeurs républicaines fait de lui un totalitarisme des plus redoutables pour la démocratie qui existent aujourd'hui (2016, 34). Plus spécifiquement, Guirous et El Rhazoui insistent sur l'incompatibilité des valeurs et pratiques de l'islam avec les droits et libertés des femmes. En ce sens, Guirous écrit que

[l]es sociétés musulmanes sont des sociétés patriarcales, où le machisme est érigé en principe. Les femmes ont intériorisé cette donnée. Les hommes en usent et en abusent, parfois consciemment, parfois sans se rendre compte de l'inhumanité de leurs comportements. L'immigration maghrébine a été importante en France, une majorité de ces populations a évolué, se fondant dans la masse, mais une autre partie aujourd'hui dans les quartiers communautaristes redécouvre et perpétue cette ségrégation hommes-femmes et ce machisme au sein même de notre République... et les politiques laissent faire par lâcheté, opportunisme ou parfois les deux. (Guirous 2014, 60)

De même, la dénonciation du féminisme islamique par El Rhazoui témoigne de ce refus de compatibilité. Elle pense que « [l]à où l'Islam fait loi, la démocratie, la justice, les droits humains, l'égalité homme-femme et les libertés font défaut » (El Rhazoui 2016, 24). C'est pourquoi elle considère que « l'islam lorsque l'on est une femme, c'est avoir le syndrome de Stockholm », et par conséquent, que le féminisme islamique est une « inacceptable régression » pour les conditions des femmes (El Rhazoui 2016, 55).

De plus, elles dénoncent le communautarisme qui ne permet pas une comptabilité des valeurs et modes de vie. Elles observent que certaines parties de la société vivent en retrait selon un mode de vie spécifique et parallèle à la société française au nom du droit à la différence (Guirous 2014, 118-120; El Rhazoui 2016, 38). Par exemple, Guirous souligne l'ouverture de plus en plus fréquente de commerces halal dans certains quartiers populaires ce qui encourage le repli communautaire et renforce, selon elle, le sentiment d'appartenance communautaire au détriment du sentiment d'appartenance nationale (Guirous 2014, 115-121). Tighanimine mentionne cette réalité lorsqu'elle fait remarquer à ses collègues d'une table de concertation de quartier Val Fourré l'existence d'une

frontière physique entre la cité et le centre-ville qui contribue à séparer la ville en deux groupes distincts ; « [i]l y a un boulevard qui sépare ces deux mondes... » (2017, 55).

De l'autre côté, Hamidi présente la visée du projet féministe musulman qui consiste à concilier la modernité et la tradition musulmane (2017, 106). Elle y présente le choc entre les visions d'appartenance au courant féministe majoritaire en Europe et celles des féministes musulmanes. Par exemple, elle explique que les féministes appartenant au courant majoritaire d'Europe considèrent le voile comme le symbole de l'oppression et de la négation de la liberté et des droits de ces femmes. À contrario, les féministes musulmanes plaident qu'il n'y a aucune incompatibilité avec la dignité et la respectabilité des femmes lorsqu'il est porté de plein gré et sans contrainte (Hamidi 2017, 114-115). Également, les féministes du courant majoritaire dénoncent les femmes qui revendiquent le port du voile sous prétexte qu'il les libère dans leurs rapports d'objectification avec les hommes. Les féministes musulmanes répliquent en expliquant que le fait de porter le voile, dans les limites prescrites en islam, leur permet d'acquérir plus de respect et représente un vecteur de participation politique, sociale et culturelle (Hamidi 2017, 115). Ainsi, Hamidi montre la possibilité de concilier les valeurs et les pratiques issues de l'islam avec celles de la société d'accueil. Sans le mentionner explicitement, Tighanimine illustre cette capacité à concilier islam et modernité en raison de son parcours personnel. Malgré les embûches qu'elle cite, elle reconnaît qu'il est possible d'« être femme occidentale, de culture musulmane, voilée et avoir des ambitions, des diplômes » (Tighanimine 2017, 217). Elle a d'ailleurs créé *Hijab and the City*, un magazine web, permettant aux femmes de s'exprimer sur divers sujets (homosexualité, relations sexuelles hors mariages, violence, dépression, conversion, mariage, santé, etc.) sans juger, donc dans une perspective de respect, d'écoute et d'ouverture.

Ainsi, nous constatons que le point majeur de discordance réside dans la conception du principe d'égalité entre les femmes et les hommes. Cela semble avoir des effets directs sur la considération de ce qui est compatible ou non avec les valeurs de la société d'accueil. D'abord, une vision est défendue selon laquelle l'islam ne permet pas de garantir les libertés des femmes. Ensuite, une autre vision qui accepte l'idée de la compatibilité des valeurs et pratiques de l'islam et qui reconnaît la volonté de concilier tradition musulmane et modernité.

4.2.3. Analyse comparée

Au regard de ce qui précède, deux tendances claires sont observables. D'une part, nous constatons que quatre auteures (Benhabib, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) sont d'avis que les valeurs de l'islam sont incompatibles avec celles de la société d'accueil. Systématiquement, celles-ci ont soutenu l'idée que l'islam est incompatible avec le principe d'égalité femmes-hommes. Cette vision est aussi partagée par certaines femmes interrogées dans l'ouvrage de Bennis. Nous observons, en lien avec les résultats de la thématique Q1, que ces quatre auteures ont considéré le rôle des femmes comme étant traditionnel et ont conclu à l'infériorisation des femmes en islam. De plus, nous soulevons que trois de ces quatre auteures (Benhabib, El-Mabrouk et Guirous) ont cité des expériences négatives envers leur pays d'origine, notamment en lien avec les violences imposées aux femmes et les effets négatifs de la religion sur les conditions des femmes. Ces deux facteurs peuvent ainsi avoir contribué à forger leur opinion sur l'incompatibilité des valeurs de l'islam.

D'autre part, trois auteures (Ibnouzahir, Hamidi et Tighanimine) sont d'avis que les valeurs de l'islam sont compatibles avec celles de la société d'accueil. Elles l'ont d'ailleurs démontré par des expériences personnelles et dont elles ont été témoins. À cet égard, aucune d'entre elles n'a mentionné l'idée que l'islam serait incompatible avec le principe d'égalité femmes-hommes. Ici, il est pertinent de mentionner que ces trois auteures ont vécu ou vivent un rapport étroit avec l'islam en tant que foi ou spiritualité (thématique Q1). Notamment pour des convictions morales, religieuses et spirituelles, elles ont porté ou portent le voile dans leur quotidien. Ainsi, elles ont expérimenté et opérationnalisé cette compatibilité entre l'islam et les valeurs de la société d'accueil. Il est ainsi probable que ce facteur ait influencé positivement leur vision sur la compatibilité des valeurs de l'islam avec celles de la société d'accueil.

D'un point de vue géographique, nous ne remarquons aucune tendance particulière qui nous permet de distinguer les deux espaces géographiques à l'étude. On remarque plutôt les mêmes types de profils d'opinion autant chez les auteures québécoises que françaises.

Tableau 4.2 – Tendances des auteures concernant la compatibilité des valeurs de l’islam et celles de la société d’accueil

	L’auteure considère que les valeurs de l’islam sont <u>compatibles</u> avec celles de la société d’accueil.	L’auteure considère que les valeurs de l’islam sont <u>incompatibles</u> avec celles de la société d’accueil.	L’auteure considère que l’islam est <u>incompatible</u> avec l’égalité femmes-hommes.	L’auteure affirme une expérience personnelle où elle a concilié sa vision de l’islam avec les valeurs de la société d’accueil.
QUÉBEC				
Benhabib		X	X	
Ibnouzahir	X			X
Bennis			X	
Femmes interrogées	X (7)			X (4)
El-Mabrouk		X	X	
FRANCE				
Guirous		X	X	
El Rhazoui		X	X	
Hamidi	X			
Tighanimine	X			X

4.3. La laïcité et le vivre-ensemble

La littérature montre l’existence de divers modèles de laïcité (Milot 2009; Maclure et Taylor 2010; Lavoie 2018; Seymour et Gosselin-Tapp 2018). Les modèles québécois français se distinguent respectivement par leur approche libérale et républicaine. Cette sous-section vise à dresser un portrait de la vision des auteures sur la laïcité considérant leur espace géographique respectif. Les questions Q2.7 sur la laïcité, Q2.7.A sur l’harmonie citoyenne et Q2.7B sur l’interdiction du port de signes religieux de la grille d’analyse (Annexe B) ont permis de répondre à cet objectif. Nos objectifs concernant cet élément étaient de déterminer ce que pense chaque auteure de la laïcité, de

détermine si l’auteure estime que la laïcité permet d’assurer une harmonie citoyenne et si elle nécessite l’interdiction de porter des signes religieux dans l’espace public.

4.3.1. *Québec*

Premièrement, nous avons porté une attention particulière sur ce que pensent les auteures de la laïcité et si elles en présentaient une définition (Q2.7). Les quatre auteures se sont prononcées sur la laïcité au Québec. Chacune d’elles a proposé une définition. Nous constatons deux tendances. La première vision mise sur la neutralité des institutions publiques et de l’action de l’État, l’égalité de tous les citoyens et la protection de la liberté de conscience de tous. Mettons en relief les deux auteures qui défendent cette vision. D’abord, Benhabib définit la laïcité comme suit :

La laïcité organise la Cité en préservant et en respectant la **neutralité** de l’action publique. Ne promouvoir ni l’athéisme ni la croyance religieuse, tel est à mon sens le contenu de la neutralité. La **liberté de conscience** s’accompagne du principe de l’égalité dans l’espace commun. L’État doit veiller à la stricte **égalité des citoyens**, qu’ils soient croyants, agnostiques ou athées. (Benhabib 2009, 263)

Pour elle, la laïcité est une valeur fondamentale au Québec qui représentant surtout « la neutralité de l’État face aux diverses religions ou visions du monde. » (Benhabib 2009, 265-266) Cette vision coïncide avec celle défendue par El-Mabrouk. Cette dernière estime que

[l]a laïcité est un mode d’organisation d’une société démocratique fondée sur la séparation de l’État et des religions. L’objectif est de garantir la **liberté de conscience des citoyens** et de favoriser le vivre-ensemble dans une société plurielle et diversifiée. Un État laïque applique des règles démocratiques établies pour le bien commun. Son rôle est d’assurer l’**égalité de traitement pour tous les citoyens**. Pour ce faire, l’État, incarné par ses représentants, doit adopter, et afficher, une posture **neutre** face aux religions et aux autres options spirituelles. (El-Mabrouk 2019, 163)

Elle ajoute que « [l]e rôle de la laïcité est de garantir la liberté de religion, tout en limitant la portée discriminatoire de ces religions et en empêchant leur l’influence [*sic*] dans les institutions publiques » (El-Mabrouk 2019, 168). Bennis abonde en ce sens lorsqu’elle reprend la définition proposée par Micheline Milot sur la laïcité comme étant un « “État neutre entre les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique” où la liberté de conscience et la liberté de religion sont garanties » (2017, 113).

La deuxième vision défendue est celle présentée par Ibnouzahir. Elle est similaire à l'autre vision en ce sens qu'elle valorise la séparation des pouvoirs politique et religieux, l'égalité et la liberté de conscience : « la laïcité, soit la séparation des pouvoirs politiques et religieux, est censée assurer la liberté de conscience, de croyances et de culte. » (Ibnouzahir 2015, 318). Ibnouzahir considère aussi que la laïcité comme étant « une démarche politique qui se veut garante de la liberté de conscience et de religion de toutes personnes citoyennes d'un État » (2015, 242). Toutefois, sa vision se distingue des deux autres auteurs sur le point de la conceptualisation des exigences de la neutralité par rapport aux individus. Dans son ouvrage, elle affirme d'ailleurs son désaccord avec la vision défendue par Benhabib qu'elle qualifie de trop restrictive (Ibnouzahir 2015, 172-178). Selon elle, la neutralité de l'État n'exige pas une « apparence areligieuse » des individus, mais plutôt la non-ingérence de l'État dans les affaires religieuses et une attitude de traitement et de respect égalitaire de la liberté de croire ou de ne pas croire (Ibnouzahir 2015, 238 et 318).

Deuxièmement, nous avons cherché à déterminer si elles considèrent la laïcité comme étant un élément essentiel à maintenir l'harmonie citoyenne (Q2.7.A). Les trois auteurs s'entendent sur le fait que la laïcité est une condition nécessaire pour assurer l'harmonie citoyenne et le vivre-ensemble. Cependant, leur conception initiale de la notion de la laïcité impacte leur vision sur la manière dont la laïcité doit être déployée afin de garantir cette harmonie citoyenne.

D'une part, Benhabib et El-Mabrouk partagent l'idée de la primauté de l'intérêt général sur l'accommodement des spécificités individuelles afin d'éviter l'interférence du religieux dans l'espace public et étatique. Pour Benhabib, la laïcité est nécessaire pour s'assurer d'une cohabitation harmonieuse entre les citoyens. Elle estime que la laïcité comme était la « seule voie de cohabitation possible » (Benhabib 2009, 263) et constitue le meilleur antidote au repli communautaire (Benhabib 2009, 266). Selon elle, « [l]e vivre-ensemble, ce n'est pas une juxtaposition ou l'addition d'individus » (Benhabib 2009, 265). Il s'agit plutôt que « [l]e lien civique doit primer par rapport aux particularismes religieux et aux liens claniques qui sont exclusifs » (Benhabib 2009, 265). Similairement, El-Mabrouk estime que la laïcité est une condition nécessaire de la préservation de l'harmonie citoyenne et du respect des libertés des individus. La laïcité serait le « socle du vivre-ensemble et de la démocratie » (El-Mabrouk 2019, 15) et l'« assise de la cohésion sociale » (El-Mabrouk 2019, 102). En ce sens, l'État doit assurer la paix sociale afin de protéger l'État et les institutions publiques de toute intervention religieuse dans

les affaires étatiques et institutionnelles (El-Mabrouk 2019, 137). L'État ne doit donc pas, selon sa vision, endosser les tous les choix individuels mais bien protéger l'intérêt général (El-Mabrouk 2019, 17, 78 et 114).

Elles formulent aussi leurs préoccupations face aux effets que peuvent engendrer les accommodements des spécificités individuelles. Benhabib affirme que les accommodements pour motifs religieux « nuisent aux valeurs fondamentales de notre société [Québec] [...] et accentuent l'emprise des religieux sur la vie publique » (2009, 261). En ce sens, elle emprunte les mots de Daniel Baril affirmant que les identités religieuses ne peuvent pas être cumulatives ce qui peut mener au repli identitaire et communautaire.

Les identités religieuses créent des frontières imperméables entre elles. Pour cette même raison, tout accommodement religieux autorisant à déroger à une règle commune ne peut que consolider davantage l'appartenance à une communauté religieuse et renforcer la perception de vérité absolue que cette communauté a de sa religion. Le pratiquant ne peut qu'être confronté dans la croyance que sa religion est au-dessus des lois civiles laïques. (Baril cité par Benhabib 2009, 265).

De la même manière, El-Mabrouk souligne son désaccord face aux accommodements religieux, car ils ne favoriseraient pas l'intégration mais plutôt une division fondée sur un « clivage ethno-religieux » (2019, 91, 102 et 175). À cet égard, elle estime qu'une attitude trop permissive pourrait entraîner des dérives telles que le favoritisme religieux, le communautarisme, l'exclusion de l'Autre, le prosélytisme et l'instrumentalisation politique de la religion (El-Mabrouk 2019, 17 et 31). Ainsi, elle insiste sur le fait que « [l]a valorisation de la diversité ne peut se faire que sur la base des valeurs laïques du Québec, et par un partage de la richesse culturelle, des compétences et des talents de chaque citoyen, peu importe son origine » (El-Mabrouk 2019, 25). C'est pourquoi la laïcité se pose comme « un projet de société fondamental pour le Québec » (El-Mabrouk 2019, 48). Par conséquent, elle suggère qu'aucun accommodement, sauf ceux prévus par la loi, ne devrait être accordé, et ce, dans le respect de la laïcité de l'État (El-Mabrouk 2019, 176).

D'autre part, Ibnouzahir rejette la vision qui établit la supériorité d'un groupe majoritaire au détriment des spécificités individuelles. Cela en établissant des critères de compatibilité avec le patrimoine québécois dans l'établissement de ce qui est acceptable ou non concernant les pratiques religieuses (Ibnouzahir 2015, 194). Par exemple, elle conteste la vision de la laïcité, tel que

présentée dans le projet de loi 60, la « Charte des valeurs », comme garante de l'harmonie citoyenne. Selon elle, une

rupture survient lorsqu'un groupe, minoritaire ou majoritaire, utilise son "nous" pour s'opposer systématiquement au reste de la société en voulant s'accorder des privilèges ou en cherchant à limiter les droits des autres, ou encore lorsqu'une majorité tente d'exclure des citoyens-nes du cercle de la citoyenneté légitime égalitaire, ce qui est le cas dans certains discours identitaires restrictifs au Québec. (Ibnouzahir 2015, 194)

En ce sens, elle dénonce l'utilisation de l'argument de « la majorité silencieuse » par la classe politique pour fonder leurs décisions en cette matière et qui lui permette d'« extirper les pratiques de la "majorité" pour en faire une exception acceptable » (Ibnouzahir 2015, 228-232). Cela renforcerait, selon elle, la notion de privilège liée aux rapports de force.

Troisièmement, nous avons considéré l'opinion des auteures sur la nécessité, ou non, d'interdire le port des signes religieux dans l'espace public au nom de la laïcité (Q2.7.B). Conséquemment aux deux segments précédents, deux visions sont défendues.

D'un côté, Benhabib et El-Mabrouk souhaitent l'interdiction du port de tous les signes religieux pour les représentants ou les fonctionnaires de l'État dans les institutions publiques (hôpitaux, écoles, tribunaux, etc.) (Benhabib 2009, 263-264; El-Mabrouk 2019, 168-169). Elles s'entendent sur la nécessité pour les représentants de l'État d'avoir une apparence neutre, et donc, qu'aucun représentant ne devrait porter de signes distinctifs d'appartenance religieuse et politique (Benhabib 2009, 264; El-Mabrouk 2019, 141). Elles nomment d'ailleurs, à titre d'exemple, l'incompatibilité de porter un voile par une employée de l'État pour des raisons d'appartenance religieuse mais aussi de symbole de soumission que peut représenter le voile (Benhabib 2009, 77-78; El-Mabrouk 2019, 103-105). À cet égard, elle aussi l'importance d'interdire les signes religieux dans le milieu scolaire, tels que le voile, puisque cette pratique contrevient au principe d'égalité femmes-hommes et est contradictoire avec le rôle de l'école (El-Mabrouk 2019, 162). En plus, El-Mabrouk recommande que cette exigence de neutralité soit étendue aux éducateurs et éducatrices en service de garde, aux centres de la petite enfance et aux membres de l'Assemblée nationale du Québec (2019, 172-173).

De l'autre côté, Ibnouzhahir se positionne contre l'interdiction du port des signes religieux dans l'espace public. Elle juge que pour interdire les signes religieux dans la fonction publique et parapublique, il est nécessaire de prouver l'existence que ces signes portent réellement confusion face à la neutralité de l'État (Ibnouzhahir 2015, 235). Par contre, elle est d'avis que cette démonstration n'a été faite. D'ailleurs, elle remet en question, ce qu'elle appelle « l'areligiosité extérieure » donc l'apparence neutre, comme seule garante de la neutralité de l'État (Ibnouzhahir 2015, 239-240). En fait, Ibnouzhahir pense qu'interdire les signes religieux risquerait « d'exacerber la marginalisation sociale et économique des femmes immigrantes et racisées » (2015, 197) et constituerait un frein à l'employabilité dans le secteur public et parapublic (2015, 247). Elle suggère plutôt une approche d'ouverture et non discriminatoire, c'est-à-dire que ce serait en étant en contact avec des employés têtes nues, portant une kippa, un foulard ou un turban que l'État démontrait réellement sa neutralité envers les religions (Ibnouzhahir 2015, 236).

4.3.2. France

Premièrement, nous abordons la vision des auteures sur la laïcité (Q2.7). Deux auteures sur quatre se sont prononcées à cet égard. Guirous et El Rhazoui placent au centre de leur conception l'importance fondamentale de la laïcité en tant que principe républicain. Guirous considère la laïcité comme étant « l'un des principes républicains les plus importants » (2014, 76). Elle précise que la laïcité a pour rôle d'exclure le religieux de la sphère publique (Guirous 2014, 195). En ce sens, elle s'exprime ainsi : « je dirais que la laïcité nous permet d'être un pays au service de la justice et d'un idéal avant d'être un pays au service de Dieu » (Guirous 2014, 113). El Rhazoui ne présente pas une définition précise de la laïcité. Par contre, elle affirme son fort attachement à l'idée de la non-ingérence de la religion dans le politique.

L'islam n'a pas sa place dans le monde moderne en tant que législation. Pas plus que le christianisme ou le judaïsme. Il ne pourra survivre qu'en tant qu'héritage culturel sécularisé, critiqué et soumis à la loi et à la raison. Il ne sera accepté que s'il est désacralisé et que la charia est déclarée définitivement obsolète. (El Rhazoui 2016, 69)

Deuxièmement, nous avons cherché à déterminer si elles considèrent la laïcité comme étant un élément essentiel à maintenir l'harmonie citoyenne (Q2.7.A). Guirous et El Rhazoui soulignent l'importance de ne pas céder aux particularismes religieux afin d'assurer la paix et l'ordre social. En raison de la cohabitation de diverses croyances, Guirous estime que « la laïcité paraît être le

seul principe équitable, tolérant et juste qui permet de vivre-ensemble » (Guirous 2014, 23). Elle précise d'ailleurs que la laïcité, en tant que principe fondateur, est une garantie absolue pour la cohésion nationale (Guirous 2014, 112). L'auteure ajoute que la laïcité n'est pas un obstacle à l'intégration (Guirous 2015, 193-200).

Également, El Rhazoui affirme l'importance des valeurs républicaines et qu'aucune personne ne peut se soustraire de son application. Selon sa vision, il est de la responsabilité de la démocratie de ne pas « se détourner de ses valeurs par complaisance envers ceux qu'elle estime être "faibles" » (El Rhazoui 2016, 68-69). Elle ajoute :

Les démocraties ne doivent pas oublier qu'elles n'ont pas de leçons de liberté à recevoir de ceux qui les oppriment. La liberté de culte revendiquée par les islamistes n'a de pertinence que si ces islamistes respectent la liberté de conscience de ceux qu'ils estiment être des membres de leur communauté. (El Rhazoui 2016, 69)

Guirous abonde en ce sens lorsqu'elle formule l'importance de s'adapter au pays d'accueil. Elle précise que « c'est à celui qui arrive de s'adapter à la culture française et de faire un pas vers elle et non l'inverse » (Guirous 2014,39).

Les deux auteures s'entendent aussi sur le fait que la laïcité aurait été négligée par la classe politique. Guirous nomme la lâcheté des décideurs politiques à défendre la laïcité (2014, 235). Elle lui reproche d'avoir cédé aux particularismes religieux et identitaires en glissant vers une conception inclusive de la laïcité par crainte d'être accusé de racisme et d'islamophobie (Guirous 2014, 175-182 et 199). Selon elle, « [i]ls ont cédé à la tentation communautaire pour ne pas être traités de raciste ou de xénophobe » (Guirous 2014, 235). Similairement, El Rhazoui accuse les « collaborationnistes français » de collaborer avec les « islamistes » afin de leur reconnaître des droits particuliers en échange de gains politiques (2016, 47). Elle conteste l'instrumentalisation par les *islamistes* des droits et libertés pour revendiquer un droit à la différence et l'attitude de collaboration de la classe politique afin d'assurer leur survie politique (El Rhazoui 2016, 47-51). Cela engendrait une attitude laxiste envers ces revendications puisqu'elles mènent à l'acceptation, au nom du relativisme social, de pratiques contraires aux principes républicains. Par exemple, elle nomme la normalisation du port du voile intégral et du burkini comme nouvelles figures d'émancipation et de liberté (El Rhazoui 2016, 50-51).

Troisièmement, nous avons considéré l'opinion des auteures sur la nécessité, ou non, d'interdire le port des signes religieux dans l'espace public au nom de la laïcité (Q2.7.B). Seulement une auteure s'est prononcée en ce sens. Guirous souhaite imposer définitivement l'exigence de neutralité religieuse. Elle se prononce en faveur de la neutralité et sur l'interdiction du port de signes religieux dans le milieu scolaire. Elle considère que

[l]'école doit demeurer un sanctuaire où aucune dérogatoire religieuse ne doit être autorisée. [...] Les accompagnants doivent, à mon sens, se soumettre à l'exigence de la neutralité religieuse, car c'est dans le cadre d'un temps scolaire, de l'école publique, qu'ils offrent leurs services.

Plus tard, dans l'enseignement supérieur, il faut également rappeler cette exigence de neutralité religieuse et de laïcité. Je suis favorable à l'interdiction du voile et de tout signe religieux à l'université. (Guirous 2014, 137).

Ainsi, la religion doit rester dans le domaine privé (Guirous 2014, 42 et 65). En plus du domaine scolaire, l'auteure se prononce en faveur de l'exigence de neutralité aux entreprises privées (Guirous 2014, 140).

Enfin, il est possible de penser qu'El Rhazoui soit en accord avec Guirous en raison de sa position ferme sur la désacralisation de l'État et de la société et l'individuation de la religion. Aussi, il est possible de considérer que Tighanimine et Hamidi soient en défaveur de l'interdiction du port de signes religieux dans l'espace public en raison de leur parcours personnel ; Hamidi porte un voile et Tighanimine l'a porté pendant plusieurs années.

4.3.3. Analyse comparée

Deux auteures françaises n'ont pas abordé cet élément dans leur ouvrage, de même que les femmes interrogées par Bennis. Parmi les six auteures qui se sont prononcées, trois tendances fortes sont observables. Premièrement, les six auteures considèrent unanimement (Benhabib, Ibnouzaïr, Bennis, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) l'importance du principe de laïcité comme étant la séparation du politique et du religieux. À cet égard, ajoutons que cinq auteures sur six (Benhabib, Ibnouzaïr, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) mentionnent explicitement que la laïcité permet d'assurer l'harmonie citoyenne et sociale. Elles la qualifient même de condition essentielle.

Deuxièmement, nous constatons une différence notoire qui est observable entre les deux aires géographiques à l'étude concernant la façon de formuler leur vision de la laïcité. Les auteures québécoises présentent une définition claire de la laïcité se basant sur des principes précis; la neutralité de l'État, les libertés de conscience et de religion et l'égalité de tous les citoyens. Cela semble conforme au modèle étatique libéral-pluraliste québécois qui valorise la recherche d'un équilibre entre le respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience des individus (Maclure et Taylor 2010, 46). Nous constatons donc une volonté de la part des auteures de présenter une définition visant à laisser une place à la différence dans une perspective d'équilibre des inconvénients. Cette recherche d'équilibre démontre la porosité et la malléabilité du principe de laïcité au Québec. En revanche, les auteures françaises ont plus tendance à présenter la laïcité comme un principe suprême de la République française sans y consacrer une définition explicite. Dans ce cas, la laïcité est davantage assumée comme un fait et comme un principe fondamental formalisé dans la constitution française. Cela semble se conformer au modèle français qui pose la laïcité comme une caractéristique de l'identité française et comme une idéologie étatique formalisée (Baubérot 2017, 24). Il s'agit ici davantage d'une idée stricte et inflexible. Cette tendance française semble correspondre à cette idée de considérer la laïcité comme la liberté de croire ou de ne pas croire et qui permet à tous les citoyens d'être égaux les uns envers les autres, mais aussi envers l'État et l'administration publique (Gouvernement français [s.d]b). La laïcité est ainsi le corollaire de la garantie de la liberté, l'égalité et la fraternité entre les citoyens⁹. Nous soulignons également que cette vision est valorisée et enseignée à l'école laïque comme étant le socle de la citoyenneté française.

Troisièmement, trois auteures sur six (Benhabib, El-Mabrouk et Guirous) sont d'avis que la laïcité nécessite la neutralité en apparence des représentants de l'État et sont en accord avec l'interdiction du port de signes religieux. Il est intéressant de souligner que deux auteures (El-Mabrouk et Guirous) souhaitent que l'exigence de la neutralité religieuse soit étendue à d'autres sphères ou entités qui ne sont pas actuellement touchées, respectivement au Québec et en France, par cette exigence. Systématiquement, ces trois mêmes auteures estiment que les accommodements pour motifs religieux, principalement les signes religieux, ne devraient pas être permis. *A contrario*, une

⁹ « Liberté, égalité et fraternité » est la devise française.

seule auteure (Ibnouzahir) s’est opposée fermement à l’exigence de neutralité dans la sphère publique, incluant les représentants de l’État.

Ainsi, nous remarquons une similitude manifeste entre les différents points de vue sur la laïcité tant en France qu’au Québec. Toutefois, nous notons une différence dans l’usage du concept de laïcité chez les auteures, ce qui a une conséquence sur leurs façons de percevoir les modalités (accommodements, signes religieux, neutralité, etc.) requises pour garantir l’harmonie citoyenne et sociale.

Tableau 4.3 – Tendances des auteures concernant leur vision de la laïcité

	L’auteure considère que la laïcité reconnaît la séparation du politique et de la religion.	L’auteure estime que la laïcité permet d’assurer l’harmonie citoyenne.	L’auteure estime que la laïcité nécessite la neutralité en apparence des représentants de l’État (interdiction du port de signes religieux).	L’auteure considère que les accommodements pour motifs religieux doivent être refusés.
QUÉBEC				
Benhabib	X	X	X	X
Ibnouzahir	X	X		
Bennis	X			
Femmes interrogées	N/A	N/A	N/A	N/A
El-Mabrouk	X	X	X	X
FRANCE				
Guirous	X	X	X	X
El Rhazoui	X	X		
Hamidi	N/A	N/A	N/A	N/A
Tighanimine	N/A	N/A	N/A	N/A

4.4. L’école et la citoyenneté

Les écrits scientifiques montrent que l’appartenance religieuse et culturelle, surtout lorsqu’elle est visible, constitue un obstacle à la reconnaissance citoyenne (Bilge 2010; Mandon 2017;

Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018.). Notamment, leur capacité d’agir comme citoyenne à part entière est remise en cause en raison des choix, surtout vestimentaires, qu’elles font. D’un côté, elles représentent dans l’imaginaire collectif une menace à l’égard des principes démocratiques tels que la laïcité et l’égalité femmes-hommes (Abdmolaei et Hoodfar 2018). D’un autre côté, l’habillement et la réappropriation du corps par ces femmes constituent une clé d’émancipation significative (Vatz Laaroussi et Laaroussi 2014). La question Q2.8 de la grille d’analyse (Annexe B) nous a permis de constater que quelques auteures à l’étude ont relevé ce rapport antinomique dans le milieu scolaire qui se pose comme un lieu de socialisation et d’intégration important.

4.4.1. Québec

Trois auteures québécoises ont abordé le rôle de l’école dans la citoyenneté. Benhabib, Ibnouzahir et El-Mabrouk soulignent le rôle prépondérant de l’école dans l’intégration et la création de l’identité citoyenne. Cependant, elles articulent leurs pensées différemment.

Pour Benhabib, l’école est un lieu d’intégration important tout en reconnaissant ses avantages et désavantages. Elle reconnaît que « l’école a joué un rôle prépondérant dans [son] intégration à la société française »¹⁰ (Benhabib 2009, 197). Par contre, elle cite son expérience scolaire en Algérie, qu’elle qualifie d’« initiation à la barbarie » (Benhabib 2009, 127), où elle y reçut une éducation coranique rejetant la science.

Nous les petits Algériens, nous étions à des années-lumière de la pensée scientifique, de sa rigueur et de ses principes. Notre prisme à nous, c’était toujours le Coran et son référentiel mahométan. Notre aliénation était totale. (Benhabib 2009, 145-146)

De ce fait, elle critique vivement la présence de la religion dans le milieu scolaire. Ibnouzahir perçoit l’école comme un lieu pour s’accomplir et s’intégrer (2015, 36 et 45). D’ailleurs, elle mentionne la valorisation de son travail par ses enseignants et son acceptation dans un groupe par certains collègues (Ibnouzahir 2015, 36). Également, les activités parascolaires ont été significatives pour son intégration et pour son initiation à la citoyenneté telles que ses implications dans le défilé de mode de l’école et dans Amnesty internationale (Ibnouzahir 2015, 36-38). Elle

¹⁰ Après avoir quitté l’Algérie, elle déménage en France avec sa famille. Elle y complète ses études universitaires avant de s’établir au Québec en 1994.

souligne toutefois l'attitude méprisante à son égard manifestée par certains collègues de classe et enseignants lors de son arrivée au Québec.

J'avais le droit à des commentaires condescendants de la part d'un enseignant de mathématiques, ou encore à des « Ta gueule! » lancés par un élève, lesquels répondaient à toute tentative de questions que je faisais dans ce même cours. Ce n'était pas simple non plus lorsque l'on dévoilait les résultats d'un examen et que mes notes semblaient un peu « trop » bonnes. Je devais alors essuyer des regards méprisants et des insultes en guise de félicitations de la part de mes camarades de classe. (Ibnouzahir 2015, 35)

El-Mabrouk ne discute pas de son expérience personnelle, mais porte un avis sur le rôle de l'école au Québec dans le processus d'intégration de la diversité culturelle et religieuse. Ainsi, l'école se doit d'afficher une neutralité religieuse et politique puisqu'elle constitue un « trait d'union » entre tous les citoyens, quelles que soient leurs différences (El-Mabrouk 2019, 59). Par conséquent, les signes religieux doivent être prohibés dans l'intérêt de protéger la liberté des élèves (El-Mabrouk 2019, 134). Elle conclue que « [s]eule une école laïque est en mesure de remplir sa fonction d'intégration sociale de tous les enfants, indépendamment de leurs origines ou de leur religion » (El-Mabrouk 2019, 111). À ce titre, elle remet en question la pertinence du cours d'Éthique et culture religieuse (ÉCR)¹¹. Nous notons que ce cours a été aboli par le gouvernement du Québec en janvier 2020. L'auteure estime que le cours ÉCR ne rencontrait pas son objectif de promotion de la diversité puisqu'il réduit celle-ci à la dimension religieuse en valorisant « une division du monde en six religions » mettant le l'avant des stéréotypes, des représentations fondamentalistes et souvent sexistes (El-Mabrouk 2019, 24 et 26).

4.4.2. France

Deux auteurs ont discuté de l'école et la citoyenneté dans leur ouvrage. D'abord, Guirous considère que l'école est un lieu d'intégration et de réalisation personnelle, de même qu'un lieu d'apprentissage des valeurs de la République (2014, 28 et 44). Ainsi, aucune forme de prosélytisme ne doit y être tolérée (Guirous 2014, 70). Pour reprendre ses mots : « [l]'école à l'école, la religion

¹¹ Aboli en janvier 2020 par le gouvernement du Québec, le programme Éthique et culture religieuse a été obligatoire pour tous les élèves du Québec du primaire au secondaire des réseaux public et privé depuis 2008. Il visait l'approfondissement des enjeux et la compréhension de plusieurs traditions religieuses qui ont eu ou ont toujours une certaine influence dans la société québécoise. Les finalités du programme étaient la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun. Le programme sera retiré du cursus scolaire à l'entrée scolaire 2022-2023.

chez soi » (Guirous 2014, 65). C'est pourquoi elle s'oppose fermement aux demandes d'accommodements tels que des salles réservées pour la prière ou pour accommoder les gens faisant le ramadan (Guirous 2014, 65).

Ensuite, Guirous et Tighanimine partagent une opinion similaire sur le rôle des conseillers d'orientation présents dans les écoles. Elles sont d'avis qu'ils considèrent les élèves issus de l'immigration comme des sous-citoyens avec moins de potentiel. Selon elles, ils désorientent ces élèves qui sont jugés comme n'ayant pas les mêmes chances d'avoir un avenir aussi prometteur les « Français de souche » (Guirous 2014, 95-98; Tighanimine 2017, 49-59). Elles dénoncent cette attitude qui ne permet pas l'intégration de ces élèves, puisqu'ils sont très tôt conditionnés par le système scolaire à ne pas *valoir* autant que leurs collègues de « souche française » ni avoir les mêmes opportunités en raison de leurs origines.

Enfin, un élément distingue les opinions des auteures, soit la nécessité d'une école laïque exempte de signes religieux. Alors que Guirous exprime cette idée, Tighanimine ne se prononce pas sur cet élément. Par contre, il est possible de croire que Tighanimine s'oppose à cette idée, considérant le fait qu'elle a vécu son parcours scolaire en portant le voile et en contestant toutes tentatives l'empêchant de le porter ou de contrôler sa façon de pratiquer/vivre l'islam (2017, 23-29). Elle cite d'ailleurs plusieurs cas où des actes discriminatoires ont été posés à son égard en raison de son voile et de ses origines (Tighanimine 2017, 23-29, 78-90). Elle affirme même que l'école a été le premier endroit où elle a pris conscience que ses origines ethniques, son voile et son origine sociale constituaient une condition particulière au même titre qu'un handicap (Tighanimine 2017, 65).

4.4.3. Analyse comparée

Cinq auteures (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk, Guirous et Tighanimine) sur huit ont abordé cet élément dans leur ouvrage. De manière générale, trois tendances sont observées. D'abord, quatre auteures (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk et Guirous) sont d'avis que l'école constitue un lieu d'intégration sociale important et qu'elle contribue à la construction de la citoyenneté des individus. De plus, trois auteures (Benhabib, El-Mabrouk et Guirous) considèrent que l'école doit être laïque et que cela nécessite une apparence de neutralité de la part du personnel. Enfin, trois des auteures (Ibnouzahir, Guirous et Tighanimine) soulignent que l'école peut constituer un lieu de discrimination important. Chacune d'elles souligne que tant les élèves que le personnel enseignant

peuvent avoir des attitudes discriminatoires. D'ailleurs, deux d'entre elles (Ibnouzahir et Tighanimine) affirment avoir vécu des situations discriminatoires à l'école.

Tableau 4.4 – Tendances des auteures concernant leur vision sur l'école et la citoyenneté

	L'auteure considère que l'école est un lieu d'intégration sociale fondamentale.	L'auteure considère que l'école a un rôle à jouer dans la construction de la citoyenneté des élèves.	L'auteure estime que l'école doit être laïque et que les signes religieux doivent être interdits.	L'auteure souligne que l'école peut être un lieu de discrimination.
QUÉBEC				
Benhabib	X	X	X	
Ibnouzahir	X	X		X
Bennis	N/A	N/A	N/A	N/A
Femmes interrogées	N/A	N/A	N/A	N/A
El-Mabrouk	X	X	X	
FRANCE				
Guirous	X	X	X	X
El Rhazoui	N/A	N/A	N/A	N/A
Hamidi	N/A	N/A	N/A	N/A
Tighanimine				X

Chapitre 5 – Le port du voile et l’émancipation citoyenne

Ce chapitre est dédié à l’analyse de la *thématique Q3 : Voile et émancipation citoyenne* de la grille d’analyse qui nous permettra de répondre à la troisième sous-question : De quelle manière l’auteurice conçoit l’émancipation citoyenne des femmes de foi ou de culture musulmane ainsi que le rôle du port de voile dans un État de droit égalitaire et libre?

Dans cette optique, nous avons retenu trois éléments significatifs qui nous permettront de définir la conception de l’émancipation citoyenne et de la conséquence du port du voile dans un État de droit de chaque auteure. Nous avons l’émancipation citoyenne et le féminisme (5.1), le rapport de l’auteure au voile (5.2) et le voile comme obstacle ou levier à l’émancipation citoyenne (5.3).

5.1. L’émancipation citoyenne et le féminisme

La littérature scientifique relève les défis associés à la reconnaissance citoyenne des individus issus de groupes culturels et religieux minoritaires (Bilge 2010; Manent 2015; Segarra 2016, Benhadjoudja 2018a; Roy 2018). L’appartenance religieuse et culturelle, affichée ou non, peut constituer un élément de menace face aux acquis démocratiques, notamment lorsque cela concerne les considérations occidentales liées à l’égalité femmes-hommes (Hamidi 2015; Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018). Par conséquent, nous rappelons que le féminisme musulman, lorsqu’il est vécu à travers des symboles et signes traditionnels, peut confronter et ébranler les idées féministes occidentales et surtout laïques (Bilge 2010; Hamidi 2015). Les questions Q3.1 et Q3.2 de la grille d’analyse (Annexe B) nous ont permis de décrire la pensée des auteures concernant l’émancipation citoyenne des femmes musulmanes et leurs visions du féminisme.

5.1.1. Québec

Benhabib et Ibnouzahir sont les deux auteures québécoises s’étant le plus prononcées sur l’émancipation citoyenne et le féminisme. Nous observons d’abord les notions d’engagement et d’implication qui sont centrales dans le développement citoyen. Elles soulignent l’importance de s’impliquer dans la société d’accueil comme élément clé à l’émancipation citoyenne et à l’intégration. Benhabib et Ibnouzahir mentionnent cette nécessité de s’impliquer à différents niveaux (groupes, organisations, communautés musulmanes, etc.) et montrent, selon leur expérience personnelle, que cela leur a permis de trouver leur place dans la société québécoise. Lors de son arrivée au Québec, Benhabib souhaitait s’imprégner de sa nouvelle culture en

multipliant les rencontres et les initiatives (bénévolat, animation d'ateliers, participation à des conférences, accompagnement de réfugiés) pour trouver la place qui lui revenait (2009, 230). Cela n'était pas un nouveau réflexe pour elle. Très jeune, elle s'est initiée à l'implication sociale et politique en Algérie. Elle s'est impliquée et a cherché à comprendre les enjeux de la situation algérienne en questionnant son père. À l'âge de 16 ans, elle milite auprès du Parti de l'avant-garde socialiste (PAGS). Elle y rencontre de nombreuses femmes « fortes » qui ont pris leur place et ont fait entendre leur voix dans la sphère publique contre les islamistes (Benhabib 2009, 156-161). Ces femmes ont grandement inspiré et influencé Benhabib dans son désir de se faire respecter, être entendue et être traitée à sa juste valeur.

Pour Ibnouzahir, elle considère que l'émancipation passe, entre autres, par le sentiment d'appartenance à la société. D'abord, elle relate de nombreuses implications qui lui ont permis de vivre complètement sa citoyenneté et de s'approprier la société québécoise en refusant de « prendre [sa] place d'immigrante » (Ibnouzahir 2015, 147). Dès l'école secondaire, elle s'implique dans les activités d'Amnistie internationale et au défilé de mode de l'école ce qui a contribué au développement de son rôle citoyen (Ibnouzahir 2015, 36-38). En tant que musulmane, elle ajoute l'importance de s'impliquer au-delà des milieux musulmans, c'est-à-dire au sein d'organismes et d'institutions de la société civile en tant que citoyen québécois (Ibnouzahir 2015, 165). En ce sens, elle s'est impliquée auprès de Québec sans frontière (QSF), l'Association des étudiants musulmans de l'Université de Montréal et des écoles affiliées (AEMUMEA), de Présence musulmane Montréal (PMM) et de la Fédération des femmes du Québec (FFQ). Nous notons le vecteur commun de ses implications qui est le rôle central du dialogue entre les Québécois musulmans et la société québécoise afin de faire tomber les barrières au vivre-ensemble (préjugés, méfiance, etc.). Elle précise la nécessité de renforcer le sentiment d'appartenance à la société des Québécois musulmans afin d'éviter de créer des communautés repliées sur elles-mêmes (Ibnouzahir 2015, 116-117).

Également, Ibnouzahir relève le poids d'être une femme musulmane et vouloir s'engager et s'impliquer socialement. L'identité musulmane, affichée ou non, agit comme une étiquette dont elle ne peut pas se défaire. Par conséquent, elle n'a pas le « luxe de choisir [sa] lutte » (Ibnouzahir 2015, 192). Son identité musulmane fait en sorte que les luttes et les causes s'imposent à elle et portent systématiquement sur la religion et les femmes. Pourtant, la pauvreté, l'éducation,

la violence conjugale sont aussi des causes qui lui tiennent à cœur (Ibnouzhahir 2015, 192). Ainsi, nous voyons l'effet de l'intersectionnalité s'opérer au sens où son genre et sa religion ont des effets discriminatoires sur la parole qu'elle souhaite mettre de l'avant dans l'espace public. Ils ont pour effet de cadrer ses choix malgré elle.

Le deuxième point soulevé par les deux auteures est l'importance d'être indépendante, autonome et affranchie dans leur vie personnelle. Benhabib adopte une attitude combative face aux rapports de domination des femmes et à toutes les tentatives visant à contenir leur autonomie. En Algérie, elle a été témoin de plusieurs situations discriminatoires auxquelles elle s'est promise de ne jamais être confrontée. Elle a affirmé ne jamais vouloir un livret de famille¹², ne jamais vouloir se marier et qu'elle ne donnerait jamais « le pouvoir à un homme de la répudier et de la corriger » (Benhabib 2009, 141). Dans cette perspective, dès son jeune âge, elle se fait la promesse de ne jamais se taire ni se plier aux relations non « civilisées » entre les femmes et les hommes (Benhabib 2009, 142). À cet égard, elle cite sa propre contestation de la réponse favorable de certains enseignants algériens approuvant les exigences d'enseignement coranique imposées par le Front islamique du salut (FIS), parti au pouvoir en 1989.

Je leur faisais barrage avec mon corps de femme. Plutôt mourir que de me taire et d'abdiquer. Alors que la soumission était une vertu si chère dans notre système, et en particulier celles des femmes, je prenais le risque de m'affirmer et de défendre mes idées, mais cela n'était jamais sans danger. (Benhabib 2009, 144)

De son côté, Ibnouzhahir a aussi développé une attitude combative et affirmée de son autonomie en tant que femme musulmane dans le contexte québécois. Au début de son ouvrage, elle emploie un ton ferme sur ses capacités à réaliser ses objectifs de vie. Elle écrit concernant ses objectifs d'études : « [j]e rêvais, je calculais et je me fixais un objectif. Réaliste? Au moins, j'essaierais, me disais-je » (Ibnouzhahir 2015, 45). Elle se fixe des objectifs et relève des défis professionnels et personnels dans le but de se réaliser. Elle démontre aussi une volonté d'avoir une indépendance financière, intellectuelle et avoir le contrôle sur sa vie et sur ses choix (Ibnouzhahir 2015, 46, 63, 117 et 151-153). Par exemple, elle fait le choix de s'unir avec un homme de foi musulmane et le choix de renoncer à son travail à la piscine en raison de ses convictions religieuses personnelles.

¹² « Document administratif qui atteste le mariage et les naissances des descendants. Une page est destinée à l'époux alors qu'il y a en quatre pour les épouses. » (Benhabib 2009, 141).

Enfin, le dernier élément soulevé est la vision du féminisme et sa comptabilité avec l'islam. Sur ce point, les deux auteures ne partagent pas la même vision. D'un côté, Ibnouzahir affirme son féminisme notamment par le biais de son attachement à sa foi. Elle considère qu'être musulmane ne l'empêche nullement d'adopter une « citoyenneté active et créatrice de dynamiques sociales constructives » (Ibnouzahir 2015, 83). En fait, elle estime qu'« une spiritualité profonde et constante peut donc être le bâton sur lequel s'appuient les activistes et les intellectuelles de ce mouvement pour une longue marche vers l'émancipation des femmes » (Ibnouzahir 2015, 362). Elle refuse ainsi l'idée de l'unique modèle d'émancipation des femmes en affirmant que la voie religieuse peut être tout à fait légitime, libératrice, moderne et féministe (Ibnouzahir 2015, 15, 237 et 348). D'ailleurs, elle examine les différents féminismes musulmans¹³ qui, globalement, s'engagent à remettre en question les idées et les pratiques ancrées dans l'imaginaire collectif et relire les textes religieux dans une approche contextualisée. Par exemple, la pensée réformatrice considère que « [c]haque société a le droit de choisir son référentiel (qu'il soit religieux ou laïque), et le rôle des réformistes est justement de s'assurer que celui-ci promeuve l'émancipation de toutes les parties de la société ainsi que le progrès de l'éthique de cette dernière » (Ibnouzahir 2015, 340).

De l'autre côté, Benhabib affirme aussi son féminisme : « [j]e n'ai pas honte d'être née femme. Je n'ai pas à m'excuser. Je n'ai pas à m'en cacher » (Benhabib 2009, 260). Cependant, elle le revendique indépendamment de sa foi. Les femmes sont confinées dans un statut d'infériorité qui ne leur permet pas de s'affirmer ni de se poser comme actrice de changement lorsqu'elles se situent dans un contexte où la loi et les pratiques se fondent sur les textes sacrés (Benhabib 2009, 68). Elle estime que plusieurs pratiques et lois exercées dans leur pays d'origine, en ce qui a trait aux femmes et à la famille, sont reproduites et bénéficient d'une « certaine tolérance » dans leur pays d'accueil, ce qui a pour effet de plonger les femmes immigrantes musulmanes dans des situations d'oppression et d'infériorisation constante (Benhabib 2009, 67-71). Elle écrit : « [i]l ne peut y avoir de femmes libres et émancipées dans un État islamiste, ni d'hommes d'ailleurs » (Benhabib 2009, 261). Par extension, nous pouvons conclure que là où l'islam fait loi, les femmes ne peuvent pas jouir de liberté. Elle valorise plutôt une vision féministe laïque témoignée à travers diverses implications telles qu'à la FFQ et au Mouvement laïque québécois¹⁴. Ici, soulignons le

¹³ Ibnouzahir propose d'utiliser le terme « féminismes musulmans », au pluriel, puisqu'il existe plusieurs types de féminismes dans différents contextes musulmans (2015, 344).

¹⁴ Ses implications ne sont pas abordées dans son ouvrage, mais font parties de son expérience notamment après 2009.

partage de cette vision féministe laïque par El-Mabrouk qui considère la laïcité comme une assise à l'émancipation citoyenne des femmes et à leur égalité (2019, 126 et 155).

Par conséquent, Benhabib refuse l'alliance entre « féminisme » et « islamisme ». Sur ce point, elle interpelle Charles Taylor et Gérard Bouchard qui acceptent l'idée que le féminisme musulman serait un « féminisme nouveau genre ».

Je ne vois pas comment on pourrait parler de ce « féminisme nouveau genre », en référence au féminisme musulman, sans pour autant s'attaquer à ces énormes inégalités entre hommes et femmes. [...] Le « féminisme » n'est pas un mot-valise derrière lequel on peut se cacher pour se mettre au service d'une idéologie misogyne et sexiste comme l'islamisme. Le féminisme renvoie à des luttes et à des sacrifices héroïques pour venir à bout de l'arbitraire. (Benhabib 2009, 69)

Elle reconnaît toutefois, la nécessité de réformer plusieurs domaines en islam afin d'améliorer les conditions de vie des femmes (éducation, homosexualité, contraception, le mariage, l'héritage, polygamie, répudiation, etc.) (Benhabib 2009, 66-68). Nous soulignons que cette résistance à l'égard du féminisme musulman ne semble pas étrangère à son expérience en tant que femme algérienne où elle a été témoin, dans son pays d'origine, de violences perpétrées envers les femmes par les islamistes ou par tout autre individu partageant une vision conservatrice, patriarcale et oppressive à leur égard.

Les deux auteures s'entendent toutefois sur le fait que la discrimination et l'infériorisation des femmes ne sont pas inhérentes à la culture ou la foi musulmane, mais plutôt inhérente aux cultures patriarcales basées sur des pratiques et des idées misogynes (Benhabib 2009, 70; Ibnouzaahir 2015, 299).

Finalement, El-Mabrouk écrit quelques mots sur le féminisme. Dans son ouvrage, elle veut défendre une vision féministe et laïque de la société (El-Mabrouk 2019, 155). Pour elle, il s'agit d'une vision qui ne doit pas tolérer des pratiques inégalitaires qui contribuent à « renforcer le climat de domination masculine » (El-Mabrouk 2019, 116). Selon l'auteure, « [o]n ne peut, au nom des droits individuels, promouvoir des pratiques sexistes qui ne font que fragiliser la place des femmes dans la société et constituent une barrière à leur autonomie ». Par conséquent, elle condamne les choix qui selon elle, « vont à l'encontre de l'égalité », tels que le voile qui « figure

en bonne position » concernant le contrôle de la liberté des femmes (El-Mabrouk 2019, 116). Elle remet ainsi en question la légitimité de se revendiquer féministe puisqu'elle condamne certaines pratiques qui, pour certaines femmes, relèvent d'un choix féministe. À cet égard, elle écrit : « La possibilité de faire des choix est une victoire des féministes. Cependant, tous les choix que font les femmes ne sont pas forcément féministes » (El-Mabrouk 2019, 116). Elle appelle le gouvernement à agir pour le droit collectif à l'égalité qui, selon elle, est bafouée par des pratiques telles que le voile. Elle souhaite que les instances concernées se positionnent en faveur de « politiques audacieuses de lutte contre les entraves à l'autonomie des femmes » et continuent « d'être un levier pour l'émancipation des femmes » (El-Mabrouk 2019, 117). Par conséquent, il est possible de conclure que l'auteure s'identifie comme étant féministe.

5.1.2. *France*

Les quatre auteures se sont prononcées sur l'émancipation citoyenne et le féminisme. Trois points majeurs ont été abordés par celles-ci. Premièrement, trois d'entre elles (Guirous, Hamidi et Tighanimine) exposent des formes d'engagement et d'implication leur ayant permis d'investir la sphère publique. Tighanimine et Guirous ont notamment passé par l'entrepreneuriat afin de créer des plateformes permettant de faire entendre leur voix et leurs visions. Tighanimine a fondé *Hijab and the City* en 2008 afin de créer un espace virtuel où les femmes peuvent s'affirmer, se raconter et prendre la parole dans le but d'encourager l'autonomie et l'émancipation des femmes (2017, 105). Guirous a fondé *Future, au féminin* en 2010, une association mixte visant à faire la promotion d'un féminisme républicain pragmatique et encourageant les femmes à participer au débat national sur « un nouveau pacte social et construire une France dynamique, éthique, solidaire et juste » (Future, au féminin [s.d.]). Elle s'est aussi engagée au sein du Parti radical, parti qui valorise une intransigeance républicaine envers les revendications religieuses, une laïcité ferme et qui recherche la justice (Guirous 2014, 222).

Pour Hamidi, son engagement s'est réalisé dans le cadre académique et intellectuel. Elle est docteure en sociologie se spécialisant sur les féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone. Elle s'engage à réfléchir sur les féminismes musulmans et à contribuer à

[l]'élaboration d'un discours à la fois construit intellectuellement et critique [qui] a un impact déterminant sur la conscientisation

politique des réalités discriminantes que vivent les femmes au quotidien et sur la structuration d'une organisation féminine en recherche d'action, de réflexion et de vision du sein du mouvement. (Hamidi 2015, 136)

Deuxièmement, Guirous et Hamidi relèvent la difficulté pour une femme maghrébine d'être une femme citoyenne engagée et légitime. « Être une femme engagée n'est pas facile, mais être une femme d'origine maghrébine encore plus difficile » (Guirous 2014, 217). Guirous se considère comme un « électron libre » au sens où elle est libre, indépendante et ambitieuse. Aux yeux des autres, elle est toutefois vue comme une « beurette¹⁵ électron libre » ce qui serait incompatible pour certains d'être à la fois femme, d'origine maghrébine, et être ambitieuse et libre (Guirous 2014, 220). Cela témoigne des préjugés et du racisme à l'égard de la capacité et la volonté des femmes d'origine maghrébine de se poser comme actrice sociale et engagée dans sa société d'accueil. Hamidi souligne également cette réalité à l'égard de l'émancipation citoyenne des femmes de confession musulmane. Elle relève des obstacles à la fois intracommunautaires (faire valoir ses droits d'existence auprès de sa communauté en tant que femme de foi dans la sphère publique) et extracommunautaires (préjugés et stigmatisation envers les femmes musulmanes dans la société en général) (Hamidi 2015, 32-33). Dans les deux cas, elles sont stigmatisées et délégitimées dans leur revendication citoyenne. Ces deux témoignages illustrent la double discrimination face à leur engagement social. Être femme et être d'origine maghrébine constituent deux facteurs discriminatoires cumulatifs rendant difficile leur expérience citoyenne.

Troisièmement, le féminisme et sa compatibilité avec l'islam sont abordés par trois auteures. D'une part, Guirous et El Rhazoui considèrent que le féminisme est incompatible avec l'islam. Guirous s'identifie comme féministe, maghrébine, laïque et républicaine (2014, 228). Pour elle,

[l]e féminisme est un mouvement d'émancipation des femmes, du refus du patriarcat et de la lutte pour la liberté. Quand on est féministe, on est contre le voile, celui-ci est un marqueur de la soumission des femmes aux hommes. Le voile incarne la régression, la soumission et le rejet du progrès. (Guirous 2014, 227-228).

Le mot « liberté » pour les femmes est tabou dans les sociétés maghrébines et que la liberté est vue comme étant dangereuse pour elles (Guirous 2014, 227). Elle constate que cette culture, qui sous-tend que les femmes sont soumises, influençables et pas suffisamment responsables pour vivre

¹⁵ Beurette signifie être une femme née en France de parents immigrés maghrébins. Beur est utilisé au masculin.

librement, s'est importée en France. Par conséquent, s'afficher comme féministe signifie d'entrer en opposition et en résistance face à cet ordre machiste et sexiste (Guirous 2014, 227). Féminisme et islamisme sont donc incompatibles puisque l'islam met de l'avant une culture inégalitaire et oppressive des femmes. Similairement, El Rhazoui considère que le féminisme dit islamique est « une inacceptable régression » en France (2016, 55).

Conséquemment, Guirous et El Rhazoui dénoncent les mouvements féministes qui trahissent le féminisme républicain en acceptant une foulée de contradictions dans les positions qu'elles défendent. Pourquoi accepter un « féminisme à rabais » qui valorise la soumission des femmes? (El Rhazoui 2016, 55). Elles dénoncent l'attitude de certaines féministes qui vise à accepter des comportements et des attitudes qu'elles n'acceptent pas pour elles-mêmes au nom du relativisme culturel et sous le couvert de « l'antiraciste » et de l'inclusion (Guirous 2014, 222-229; El Rhazoui 2016, 51-55). Dans cette perspective, le féminisme islamique serait une imposture trahissant le féminisme républicain (Guirous 2014, 228; El Rhazoui 2016, 55).

Par conséquent, s'afficher féministe lorsque l'on est femme d'origine maghrébine c'est risquer d'être contestée de part et d'autre comme étant soit collaboratrice de la stigmatisation des musulmans ou d'être une infidèle et une traite pour les islamistes (Guirous 2014, 228-229). Dans le même sens, El Rhazoui dénonce certaines féministes, qui par peur d'être accusées de racisme et d'islamophobie, acceptent « la tutelle masculine des Musulmanes » et deviennent collaboratrices du fascisme islamique en France (2016, 54-56).

D'autre part, Hamidi aborde dans son ouvrage l'émergence d'une pensée féministe islamique en Occident visant à concilier féminisme et islam. Ce projet féministe islamique se base sur « l'affirmation de l'égalité absolue entre les êtres humains comme principe religieux [et] la justice sociale comme résultante de l'égalité des genres » qui sera réalisé par l'action dans les sphères publique et privée (Hamidi 2015, 24). Par conséquent, les militantes féministes engagées dénoncent le non-respect du principe d'égalité femmes-hommes ainsi que l'appropriation masculine et l'interprétation littérale des textes religieux (Hamidi 2015, 22). Le féminisme musulman est alors compris comme étant

un discours féministe et une pratique structurée à l'intérieur d'un paradigme islamique et qui s'appuie sur des sources scripturaires, tout en étant à la recherche de droits et de justice pour les femmes et

les hommes dans leur vie de tous les jours.
(Badran cité dans Hamidi 2015, 24)

Tout comme le féminisme dit « occidental », le féminisme musulman lutte pour l'égalité entre les genres, la liberté des femmes et la justice. Hamidi explique que l'élément permettant de distinguer les deux concernant le fait que le féminisme musulman repose sur les fondements théologiques pour articuler leurs revendications. Il propose de les réinterpréter dans une perspective libératrice pour contester les interprétations rigoristes et littérales (Hamidi 2015, 29 et 79-80). Ainsi, l'accès aux études et le renouveau de l'engagement des femmes musulmanes dans la sphère publique sont priorités afin qu'elles puissent réaffirmer leur place « par le savoir, la recherche scientifique et la participation politique » (Hamidi 2015, 22 et 73). Cette approche féministe critique des textes religieux est surtout valorisée depuis le début des années 2000, selon Hamidi. Elle cite le projet social et politique des militantes musulmanes francophones en Europe qui propose un champ d'action élargi visant à « prendre position sur les questions d'égalité, du respect des droits et de la démocratie dans la sphère publique avec d'autres partenaires non musulmans » (Hamidi 2015, 134). L'émergence de ce mouvement en Europe a permis l'avancement de l'affirmation et de la reconnaissance des femmes musulmanes comme sujet de droit et sujet politique faisant d'elles des citoyennes engagées (Hamidi 2015, 136-137). Cela démontre que le féminisme peut tout à fait être compatible avec l'islam et qu'il est possible d'allier les mouvements lorsque la question de l'émancipation des femmes est posée comme priorité centrale et comme finalité de la lutte féministe au sens large (Hamidi 2015, 133-137).

5.1.3. Analyse comparée

À la lumière de ce qui précède, il est possible de constater que cinq auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir, Guirous, Hamidi et Tighanimine) s'entendent sur le fait que l'engagement et l'implication sociale et politique contribuent au développement de l'émancipation citoyenne. Chacune d'elle a expérimenté, à sa façon, certaines formes d'engagement leur permettant de s'investir dans la sphère publique et contribuer à leur émancipation citoyenne. Trois d'entre elles (Ibnouzahir, Guirous et Hamidi) mentionnent toutefois les difficultés liées à l'émancipation citoyenne lorsque l'on est femme et musulmane ou maghrébine. Particulièrement, être musulmane ou maghrébine semble être un obstacle à la reconnaissance de leur action citoyenne et donc un frein à leur émancipation citoyenne.

D'un point de vue géographique, nous constatons une tendance. Seules les deux auteures québécoises (Benhabib et Ibnouzahir) se sont prononcées sur l'importance de l'indépendance et l'autonomie des femmes.

Concernant le féminisme, trois auteures sur huit (Benhabib, Ibnouzahir et Guirous) ont affirmé explicitement être féministes. Également, trois auteures sur huit (Benhabib, Guirous et El Rhazoui) sont d'avis que le féminisme n'est pas compatible avec les idéaux de l'islam notamment selon l'argument de la soumission et l'oppression des femmes subies en islam. Ici, nous soulignons la position féministe d'El-Mabrouk et son refus de la comptabilité de certaines pratiques liées à l'islam avec le féminisme. Toutefois, deux auteures sur huit (Ibnouzahir et Hamidi) se sont positionnées clairement sur la compatibilité entre le féminisme et l'islam. À ce titre, cela ne semble ne pas être étranger au fait qu'Ibnouzahir et Hamidi portent ou ont porté dans leur vie le voile islamique (foulard/*hijab*) puisqu'elles ont expérimenté cette réalité dans leur quotidien.

Tableau 5.1 – Tendances des auteures concernant leur vision sur l’émancipation citoyenne et le féminisme

	L’auteure considère que l’engagement et l’implication sociale et politique contribuent à l’émancipation citoyenne.	L’auteure souligne les enjeux intersectionnels reliés à l’engagement d’une femme musulmane dans la sphère publique.	L’auteure souligne l’importance de l’indépendance et de l’autonomie des femmes.	L’auteure s’identifie comme étant féministe.	L’auteure considère que le féminisme et l’islam sont incompatibles.	L’auteure considère que le féminisme l’islam sont compatibles.
QUÉBEC						
Benhabib	X		X	X	X	
Ibnouzahir	X	X	X	X		X
Bennis	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Femmes interrogées	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
El-Mabrouk				X	X *certaines pratiques	
FRANCE						
Guirous	X	X		X	X	
El Rhazoui					X	
Hamidi	X	X				X
Tighanimine	X					

5.2. Le rapport de l’auteure au voile

Les polémiques liées à l’islam en Occident s’articulent particulièrement autour du voile islamique (*hijab* ou foulard) (Bouvet 2019). Dans l’imaginaire collectif des sociétés sécularisées et libérales, le voile islamique est rapidement considéré comme un symbole d’oppression et de domination masculine. L’habillement constitue en fait un outil permettant de moduler les frontières sociales,

les hiérarchies et les identités sociales et politiques (Abdmolaei et Hoodfar 2018). Par conséquent, le voile constitue une frontière à l'intégration, à la reconnaissance et à l'émancipation citoyenne des femmes qui font le choix d'adopter un certain mode vestimentaire (voile, vêtement ample, vêtement montrant peu de peau) considéré en marge des normes sociales (Bilge 2010; Vatz Laaroussi et Laaroussi 2014; Benhadjoudja 2018a). Également, lorsque le féminisme est vécu à travers des symboles traditionnels, les choix des femmes qui sont faits à partir du cadre référentiel de la culture ou de la foi musulmane, provoquent l'inconfort ou l'incompréhension. Les questions Q3.5, Q3.5 et Q3.6 de la grille d'analyse (Annexe B) nous ont permis de porter un regard descriptif sur le rapport de l'auteure au voile.

5.2.1. Québec

Les quatre auteures québécoises se sont, sans exception, prononcées sur la question du voile dans leur ouvrage. Nous constatons deux tendances majeures concernant le rapport de l'auteure au voile. D'un côté, les pensées développées par Benhabib et El-Mabrouk sont très similaires. Toutes deux considèrent que le voile est une grave dérive de l'islam (Benhabib 2009, 61-65; El-Mabrouk 2019, 24). Elles plaident que le voile islamique n'est pas une prescription religieuse, mais plutôt une affaire politique (Benhabib 2009, 61-80; El-Mabrouk 2019, 71-73 et 91-93). Le voile serait le fruit d'une instrumentalisation de la part de l'intégrisme ou de l'extrême droite religieuse islamique pour asseoir leur pouvoir. Benhabib écrit :

En acceptant le voile, nous participons inconsciemment à renforcer et à façonner l'« identité collective musulmane » telle que circonscrite par les intégristes, car il n'y a rien dans le Coran qui en fasse une obligation explicite comme le prétendent les intégristes. (2009, 72)

Pareillement, El-Mabrouk écrit :

Le voile islamique n'est pas prescrit dans le Coran. Il a été imposé en Iran après la révolution islamique en 1979, et propagé dans les pays musulmans vers la fin des années 1980 [...] Ce voile est associé à la mouvance de l'islam politique et représente son moyen de prosélytisme et de marquage du territoire des plus efficaces. (2019, 72)

Cette dernière est également d'avis que le voile est un outil de contrôle des femmes et un symbole sexiste, d'inégalité femmes-hommes et de « ségrégation sexuelle » (2019, 176-177). Benhabib abonde en ce sens lorsqu'elle écrit que

le voile est l'une de pires formes de sexualisation des femmes. Le voile c'est un rapport obsessionnel au corps, à la chair, au sexe. Le voile c'est le contrôle de la sexualité des femmes. Ne soyons pas assez naïfs pour croire que le hidjab serait acceptable, voire progressiste alors que la burka serait rétrograde et inacceptable. La différence entre les deux ne tient qu'à la taille du tissu. La signification reste la même : la manifestation archaïque de l'oppression et de la soumission des femmes. (Benhabib 2009, 79)

Par conséquent, elles remettent en doute le traitement différencié accordé au voile lorsqu'il est porté en Occident. Il est incohérent pour les auteures de permettre le voile au nom de l'égalité et de la liberté de religion alors que cette pratique est sexiste, oppressive et contraire aux principes démocratiques (Benhabib 2009, 77; El-Mabrouk 2019, 45 et 136). Le voile demeure inacceptable qu'il soit porté ici ou ailleurs. Qui plus est, cette pratique constitue une barrière au vivre-ensemble et à l'intégration de ces femmes puisque le voile a pour effet de confiner les femmes dans un seul groupe d'appartenance, de les priver de leur agentivité et de réduire leur identité à leur religiosité. (Benhabib 2009, 76-77; El-Mabrouk 2019, 91-92).

Dans cette perspective, Bennis exprime son attitude réfractaire face au voile alors qu'elle était au Maroc. Dans les années 1990, elle craignait que l'on puisse lui imposer une nouvelle façon de se vêtir, symbolisée par le port du voile, ayant pour effet de faire reculer les droits des femmes (Bennis 2015, 16-17). Elle mentionne qu'au fil du temps son « rejet du voile s'est transformé en questionnement », car « alors que [qu'elle] avait peur que le voile annonce le recul des droits des femmes, c'est le contraire qui s'est passé » (Bennis 2015, 17). Nous soulignons ici l'expérience négative de l'auteure dans son pays d'origine, le Maroc, qui semble avoir eu des effets sur la vision de Bennis sur la question du voile. Pareillement, Benhabib et El-Mabrouk ont fait référence à des situations négatives dont elles ont été témoins dans leur pays d'origine, respectivement l'Algérie et la Tunisie, ou encore à des situations rapportées en Afrique du Nord (Benhabib 2009 75-76; El-Mabrouk 2019, 157). Également, aucune d'elle n'a fait le choix de porter un voile. Ainsi, il est possible de conclure que leur vécu a influencé leur réflexion sur cette question.

De l'autre côté, Ibnouzahir a un tout autre rapport au foulard¹⁶. Son rapport au foulard a évolué à travers le temps. Au début de sa vie, elle ne portait pas le foulard, voire même, elle n'avait jamais

¹⁶ Ibnouzahir utilise intentionnellement le terme « foulard » dans son ouvrage. Afin de ne pas dénaturer son propos, nous avons utilisé le terme « foulard » (2015, 257-260).

entendu le lien entre le foulard et l'islam (Ibnouzahir 2015, 72). Très peu de femmes de sa famille en portaient. Elle explique qu'à ce moment, elle s'interrogeait sur comment il était possible pour une femme de faire des choix conscients avec autant de restrictions (Ibnouzahir 2015, 69). En 2004, son rapport au foulard a changé à la suite d'une rencontre déterminante avec un nouveau groupe de femmes musulmanes lui a fait découvrir une autre façon de voir et de vivre l'islam en tant que Nord-Américaine (Ibnouzahir 2015, 70). Presque chacune d'elles se couvrait les cheveux et dorénavant, elle était « convaincue qu'il s'agissait d'un précepte religieux » auquel elle devait souscrire (Ibnouzahir 2015, 73). Elle écrit :

Le port du foulard me paraissant en quelque sorte comme la « porte d'entrée » vers une pratique religieuse plus consciente et soutenue. Par conséquent, j'avais déjà implicitement accepté l'idée d'une éventuelle modification de mon style vestimentaire – sans pour autant porter une *abaya*¹⁷ – impliquant de me couvrir les cheveux. (Ibnouzahir 2015, 73)

Concrètement, son premier contact avec le foulard a été lors d'une séance de magasinage avec le groupe qui lui a proposé d'essayer un foulard. Elle souligne qu'elle était « très mal à l'aise » sous son « déguisement » et qu'elle avait envie de se justifier auprès du regard des autres : « Non je ne suis pas la femme traditionnelle que vous pensez ! » (Ibnouzahir 2015, 72).

Pour elle, le foulard lui permet de consciemment dissimuler des parties de son corps que les autres peuvent voir (Ibnouzahir 2015, 75-77). Elle précise toutefois que le port du foulard ne signifie pas une marque de modestie ou de pudeur, mais plutôt une forme d'acception de la modestie et de la pudeur « liée à l'adhésion de certaines normes culturelles » (Ibnouzahir 2015, 159). Pour elle, tant les hommes que les femmes doivent appliquer la modestie sans chercher à projeter son corps en public (Ibnouzahir 2015, 160). La décision d'appliquer ce principe et d'en choisir ses modalités relève d'un choix individuel (Ibnouzahir 2015, 159-160). Ainsi, elle considère que la femme portant le voile dans une société démocratique est en cohérence avec le primat du choix individuel même si elle subit des critiques du sexisme et de régression (Ibnouzahir 2015, 73 et 297-299).

Ibnouzahir fonde ses réflexions sur le foulard sur une lecture et une interprétation évolutive du Coran et de la jurisprudence islamique. En 2004, elle a pris la décision de porter le foulard en acceptant une lecture de certains versets de l'islam qui prescrivent cette pratique

¹⁷ L'*abaya* est un vêtement féminin traditionnel porté au-dessus des autres dans la mode orientale.

(Ibnouzahir 2015, 156). Dans son ouvrage, elle rend compte de l'évolution de sa réflexion entre 2004 et 2012 (Ibnouzahir, 156-159). Elle prit conscience qu'il existe plusieurs interprétations possibles. D'une part, elle avait adhéré, depuis 2004, à une lecture « littéraliste plutôt traditionnelle et patriarcale » mettant l'accent sur le port du foulard comme un élément essentiel de la spiritualité des femmes musulmanes. À compter de février 2012, elle décide d'adhérer à une autre interprétation justificatrice du voile ne considérant plus que son port comme « une pratique à portée universelle et atemporelle », mais plutôt comme particulière limitativement à l'époque de la Révélation du Coran (Ibnouzahir 2015, 158). Dorénavant, elle ne porte plus le foulard régulièrement, mais plutôt de manière ponctuelle, lorsqu'elle va à la mosquée, ou simplement mettre un bandeau sur ses cheveux quand elle en a envie.

À l'égard de ce cheminement, nous soulignons l'expérience positive qu'Ibnouzahir a entretenue avec sa famille et son pays d'origine, le Maroc. Ainsi, il est possible de conclure que son vécu a influencé sa réflexion sur cette question et ses décisions de vie en lien avec sa foi qu'elle vit, à des moments différents, « avec ou sans foulard » (Ibnouzahir 2015, 156).

Enfin, les femmes interrogées par Bennis témoignent de différents parcours face au voile. D'un côté, treize femmes ont porté ou portent le voile. Précisément, neuf femmes affirment porter le voile, deux affirment le porter de manière occasionnelle et deux affirment l'avoir retiré. Leurs motivations sont cependant diverses :

- Geste de foi pour se rapprocher de Dieu (Bennis 2017, 23-28, 53-57 et 145-147);
- Obligation religieuse (Bennis 2017, 38 et 151);
- Respect de la tradition ou de la culture (Bennis 2017, 31-32, 117-118 et 123);
- Se simplifier la vie ou se protéger (Bennis 2017, 38 et 81);
- Valeurs personnelles (Bennis 2017, 81-83, 110 et 150-153);
- Être comme les autres membres de la famille (Bennis 2017, 105).

De l'autre côté, deux femmes ont témoigné de leur méfiance envers le voile. Pour Imane¹⁸, « le voile, [...] c'est l'intégrisme. [Elle a] fui l'Algérie à cause de ça » (Bennis 2017, 40). Pour Farida¹⁹,

¹⁸ Nom fictif attribué par Kenza Bennis lors de la rédaction de son ouvrage.

¹⁹ Nom fictif attribué par Kenza Bennis lors de la rédaction de son ouvrage.

« le voile cache ben [*sic*] des affaires » et symbolise tout ce qu'elle n'aime pas (Bennis 2017, 58-59).

5.2.2. *France*

Trois auteures ont abordé leur rapport au voile. Principalement, Tighanimine relate son expérience par rapport au voile qu'elle a porté pendant dix-huit ans. Pour l'auteure, le voile permet de préserver une intimité, mais ne l'empêche nullement d'occuper l'espace public (Tighanimine 2017, 133). Elle a poursuivi ses études à Paris X et Sciences Po, a participé à des tables-rondes et est entrepreneure. Cependant, elle refuse d'être définie et réduite à son voile; puisqu'elle est bien plus qu'un voile (Tighanimine 2017, 120, 133 et 175-176).

Dans la vie de l'auteure, la place du voile a changé et évolué avec le temps. Elle explique que sa motivation première à avoir porté le voile n'est pas religieuse, mais plutôt une contestation envers les individus qui la réduisaient au fait qu'elle soit immigrante d'origine maghrébine (Tighanimine 2017, 169). Après treize ans à porter le voile, elle a cessé de le porter par conviction; elle subissait plutôt « ce corps étranger [qu'elle] avait de [son] plein gré intégré à [sa] personne » (Tighanimine 2017, 169). Malgré tout, elle sentait que si elle l'enlevait, elle ne serait plus « solidaire » des autres femmes qui portent un voile et qui vivent de la discrimination en raison de ce voile (Tighanimine 2017, 170). Par la suite, elle a entamé une période de transition qui a duré cinq ans. Elle était convaincue de retirer son voile, mais elle ne savait pas comment s'y prendre. Elle a alors couvert ses cheveux par des moyens alternatifs (bandeau, chapeau, bérets, châles, etc.) le temps de trouver les modalités d'application qui lui convenaient (Tighanimine 2017, 172-175). Elle ne supportait plus que l'on nie sa singularité en l'assimilant constamment à des personnes avec qui elles ne partageaient rien et en la réduisant à son voile de sorte que même le fait d'être de femme était nié dans l'espace public (Tighanimine 2017, 175-176). Par conséquent, le retrait du voile lui a procuré un sentiment de libération.

Le jour où j'ai pu m'en départir, je me suis sentie libre. Pas parce que j'avais réussi à me libérer du patriarcat ou de je-ne-sais-quoi qui correspond aux fantasmes de laïcards et de fachos en mal de cause. Tout simplement parce que je ne ressentais plus aucun regard sur moi, que je me fondais (presque) parfaitement dans le paysage, qu'on me demandait plus au premier abord d'où je venais, que je ne me faisais plus agresser aussi fréquemment. [...] parce qu'en retirant mon voile, j'ai enfin fini par être vue et acceptée comme une femme et non plus

une voilée, « fille d'immigrés » ou encore « jeune des quartiers ».
(Tighanimine 2017, 176)

Bien qu'elle considère le retrait de son voile comme un « non-événement », elle souligne sa grande surprise face à l'absence de remarques venant des autres (Tighanimine 2017, 181-183). Il est ici intéressant de constater que le fait de porter un voile attire systématiquement les regards et les commentaires des gens, alors que le fait de ne pas le porter ou de le retirer, n'attire pas l'attention des gens.

En revanche, Guirous et El Rhazoui s'opposent au port du voile. Selon elles, le fait de porter un voile n'est pas un acte banal. Toutes deux considèrent que le voile est un symbole de soumission et une pratique rétrograde, discriminatoire et machiste (Guirous 2014, 225-230; El Rhazoui 2016, 52-53). Les auteures sont d'avis que le voile est étroitement lié à la réussite du projet islamiste qui a réussi a gagné du terrain, même en France. « [L]e voile intégral est un uniforme obligatoire dans les pays où le projet islamiste a réussi, et que celles qui refusent de le porter, se voient infliger des châtiments corporels sur la place publique », écrit El Rhazoui (2016, 51). Elle ajoute : « le voile sous toutes ses formes est loin d'être une banale étoffe synonyme de pudeur ou de spiritualité, mais bel et bien un instrument militant pour faire avancer le fascisme islamique en domestiquant les femmes » (El Rhazoui 2016, 52). Similairement, Guirous exprime sa colère face à cette pratique tolérée en France.

Les filles voilées sont les idiotes utiles des islamistes communautaristes. Encore plus lorsqu'elles sont nées et vivent en France! D'ailleurs, ayez un peu de cohérence, mesdames les féministes en burqa, allez donc voir ailleurs si la France ne vous convient pas. [...] Soyez cohérentes et allez vivre la vie dont vous rêvez tant, l'Arabie Saoudite et le Qatar seront, compte tenu de leur légendaire générosité et clémence, ravis de vous accueillir! Mais, au fait, savez-vous qu'une fois là-bas vous aurez certes le droit à votre burqa mais vous aurez aussi besoin de votre « tuteur masculin » pour vous déplacer, de l'autorisation de votre mari pour ouvrir un compte bancaire et travailler? (Guirous 2014, 230)

Par conséquent, Guirous déplore le repli identitaire et le communautarisme engendrés par la tolérance de la France face à certaines pratiques incohérentes avec les valeurs républicaines et les principes démocratiques. À cet égard, elle affirme son inconfort envers les femmes qui portent un voile, une burqa ou un bandana sur les cheveux dans l'espace public (Guirous 2014, 188). Elle y cite d'ailleurs ses observations à Roubaix, quartier où elle a grandi, mais qui a changé d'allure

pour laisser place à une communauté repliée sur elle-même faisant la loi sur son territoire : marchés halal, habits traditionnels, séparation des femmes et des hommes (Guirous 2014, 187-192). Par conséquent, certaines lois, dont la loi de 2004 sur le port du voile dans la sphère publique, deviennent caduques dans cet espace. El Rhazoui critique également cette attitude laxiste adoptée par sympathie politique et par crainte de se faire accuser de racisme et d'islamophobie (2016, 47-57). Pour elle, il est contradictoire que ce voile incarne à la fois une limite aux libertés individuelles des femmes et un symbole de ces libertés (El Rhazoui 2016, 51).

Enfin, nous soulignons que l'auteure Hamidi porte un voile sur ses cheveux, mais n'aborde pas cette question à titre personnel dans son ouvrage.

5.2.3. *Analyse comparée*

En lien avec ce qui précède, il est possible de constater que chaque femme a un rapport au voile singulier influencé par leur trajectoire de vie personnelle. Deux groupes de tendances sont observables.

Le premier est formé de cinq auteures sur huit (Benhabib, Bennis, El Mabrouk, Guirous et El Rhazoui). Celles-ci n'ont jamais fait le choix de porter le voile. Systématiquement, quatre d'entre elles (Benhabib, El Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) ont associé le port du voile à l'intégrisme religieux ou à un islam politique, ont considéré que le voile est un symbole de soumission et des femmes et d'inégalité ainsi qu'il n'est pas compatible avec les valeurs démocratiques. Bennis a également partagé la vision sur le symbole de soumission et d'inégalité. Sur cet aspect, une différence est observée d'un point de vue géographique. Seules les auteures québécoises (Benhabib, Bennis et El-Mabrouk) ont fait référence aux expériences vécues dans le pays d'origine à titre d'argument pour justifier leur position (thématique Q1). Il est intéressant de soulever quelques liens avec les résultats de la thématique Q2. D'abord, quatre de ces cinq auteures (Benhabib, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui) du premier groupe ont soutenu l'idée que l'islam serait incompatible avec les valeurs de la société d'accueil ainsi qu'avec le principe d'égalité femmes-hommes. Également, nous rappelons que trois auteures (Benhabib, El-Mabrouk et Guirous) ont cité des événements négatifs liés à leur pays d'origine, notamment en lien avec les violences imposées aux femmes et les effets négatifs de la religion sur les conditions des femmes.

Le deuxième est formé de trois auteures qui ont affirmé porter ou avoir porté le voile dans leur vie (Ibnouzahir, Hamidi et Tighanimine). Deux d'entre elles (Ibnouzahir et Tighanimine) l'ont retiré. Par contre, aucune de ces trois auteures n'ont associé le port du voile à l'intégrisme religieux ou à islam politique, n'ont considéré que le voile est un symbole de soumission et des femmes et d'inégalité ainsi, et n'ont pas soulevé l'enjeu de la compatibilité du voile avec les valeurs démocratiques. Nous observons la même tendance chez les treize femmes interrogées par Bennis qui ont affirmé porter le voile (onze) ou l'avoir retiré (deux). À ce titre, nous rappelons, en lien avec la thématique Q2, que ces trois auteures (Ibnouzahir, Hamidi et Tighanimine) considèrent que l'islam est compatible avec les valeurs de la société d'accueil et qu'aucune d'entre elles n'a formulé un désaccord sur la compatibilité de l'islam et du principe d'égalité femmes-hommes (thématique Q2).

Ainsi, nous remarquons que les femmes, qui ont fait le choix à un moment ou un autre, d'intégrer le voile dans leur vie n'ont pas une attitude réfractaire ou craintive face à cette pratique. En revanche, les femmes qui n'ont pas fait ce choix ont tendance à rejeter et condamner fermement cette pratique. Par conséquent, il semble que l'habillement, en l'occurrence le voile, constitue réellement une frontière sociale et contribue à hiérarchiser les identités sociales et politiques. Notre analyse témoigne également du fait que le voile se situe en marge des normes sociales et acceptables pour certains individus, surtout ceux qui n'ont pas vécu une expérience personnelle liée au voile.

Tableau 5.2 – Tendances des auto-perceptions des auteures concernant le rapport au voile (*hijab*/foulard)

	L’auteure porte ou a porté le voile (<i>hijab</i> , foulard).	L’auteure a retiré son voile (<i>hijab</i> , foulard).	L’auteure associe le port du voile (<i>hijab</i> , foulard) à l’intégrisme religieux ou à l’islam politique.	L’auteure considère que le voile (<i>hijab</i> , foulard) est un symbole de soumission des femmes et d’inégalité.	L’auteure considère que le port du voile (<i>hijab</i> , foulard) n’est pas compatible avec les valeurs démocratiques.	L’auteure fait référence à son pays d’origine comme argumentaire sur sa position sur le voile (<i>hijab</i> , foulard).
QUÉBEC						
Benhabib			X	X	X	X
Ibnouzahir	X	X				
Bennis				X		X
Femmes interrogées	X (13)	X (2)		X (2)		
El-Mabrouk			X	X	X	X
FRANCE						
Guirous		X	X	X	X	
El Rhazoui			X	X	X	
Hamidi	X					
Tighanimine	X	X				

5.3. Le port du voile : levier ou obstacle à l’émancipation citoyenne?

La littérature montre que l’appartenance religieuse et culturelle constitue un obstacle potentiel à l’émancipation citoyenne des femmes qui s’identifient à la foi ou à la culture musulmane (Benhadjoudja 2018a; Lavoie 2018). Alors qu’elles tentent de concilier Modernité et Tradition, elles représentent une menace aux acquis féministes, mais aussi d’islamisation de la société d’imposition du religieux dans des lieux sécularisés où la religion ne constitue pas un critère de

citoyenneté. De plus, les femmes qui font le choix de couvrir leur corps et leurs cheveux pour des motifs religieux contreviennent à la vision de la libération des femmes en Occident (Abdmolaei et Hoodfar 2018). Par conséquent, il devient difficile pour ces femmes de faire reconnaître leur légitimité en tant que citoyennes puisqu'elles voguent à contre-courant et luttent contre plusieurs effets discriminatoires issus du racisme et du sexisme (Curiel 2007). Les questions Q3.4, Q3.7 et Q3.8 de la grille d'analyse (Annexe B) nous ont permis d'analyser la vision des auteures à savoir si le voile constitue un levier ou un obstacle à l'émancipation citoyenne des femmes s'identifiant à la foi ou la culture musulmane.

5.3.1. Québec

Deux auteures (Ibnouzahir et El-Mabrouk) ont abordé les effets du voile sur l'émancipation citoyenne. D'abord, Ibnouzahir considère que le foulard a eu des impacts positifs sur son cheminement spirituel et ses choix de vie. Elle explique que son cheminement spirituel a impliqué une réflexion sur les normes vestimentaires opposant deux systèmes l'un appartenant à la société d'accueil et l'autre à la tradition musulmane (Ibnouzahir 2015, 73-77). D'un côté, le système où la modernité est liée à la liberté de la réappropriation du son corps par les femmes qui se traduit essentiellement par la « mise en valeur » du corps dans la sphère publique souvent liée à la nudité. De l'autre côté, un système lié à la tradition musulmane qui veut que le corps relève davantage de la sphère privée. Ibnouzahir affirme avoir fait le choix d'adopter un mode vestimentaire davantage liée à la tradition musulmane en concordance avec ses valeurs et principes (2015, 72-77). Le foulard a permis à l'auteure de vivre sa spiritualité et de se réconcilier avec son côté musulman. De même, le foulard a été un tremplin vers un engagement citoyen visant à promouvoir un esprit de dialogue entre les musulmans et les non-musulmanes afin de favoriser un meilleur vivre-ensemble (Ibnouzahir 2015, 106-113). Dorénavant, elle se considérait comme Québécoise citoyenne croyante musulmane engagée dans les débats sociaux et politiques (Ibnouzahir 2015, 191).

Ainsi, le fait de porter un foulard ne l'a pas empêchée de s'engager en tant que citoyenne. Il a plutôt joué un rôle de catalyseur dans la réappropriation de la spiritualité, des choix de vie de l'auteure et de son engagement citoyen. Elle a pris part à plusieurs débats sociaux et politiques, notamment concernant le port des signes religieux et de la laïcité lors de la Commission Bouchard-Taylor, et auprès de PMM et de la FFQ. Nous notons que son expérience avec le foulard a

certainement eu des effets sur sa vision sur le débat sur le port des signes religieux dans l'espace public qui s'illustre notamment par son désaccord avec les recommandations formulées par les commissaires Bouchard et Taylor et le projet de la Charte des valeurs²⁰.

Elle note toutefois que le fait de porter un foulard amène certains obstacles à la reconnaissance citoyenne. Son foulard constitue, malgré elle, une étiquette identitaire qui ne lui donne pas le luxe de choisir ses luttes et ses débats (Ibnouzahir 2015, 192). Elle est systématiquement amenée à discuter des enjeux liés à l'islam. Son engagement est aussi vu comme une menace pour certains qui jugent qu'elle cache un agenda politique islamiste (Ibnouzahir 2015, 188 et 302). De plus, sa voix a été souvent remise en question en raison de son identité, notamment visible par son foulard, lors de tables-rondes, de discussions ou d'entrevues (Ibnouzahir 2015, 135-137, 178-188).

En 2012, elle reconsidère sa vision face à la pratique du port du foulard. Sans délaisser sa spiritualité, elle adopte une nouvelle posture en décidant de ne plus porter le foulard de manière régulière (Ibnouzahir 2015, 158). Elle explique que cette décision a été très difficile à faire, car elle appréhendait le jugement des autres. Sa démarche constituait donc à adopter une posture qui convenait mieux à sa façon de vivre sa spiritualité, mais aussi de montrer aux femmes les possibilités d'interprétation du texte coranique (Ibnouzahir 2015, 156-160).

En adoptant une telle position, mon objectif était loin de vouloir délégitimer l'interprétation de la majorité des experts-es religieux-es. Il était tout simplement de faire reconnaître que le même Texte sacré pouvait être compris d'une façon différente selon le contexte historique dans lequel il a été révélé. Ainsi, les femmes qui lisaient de la première façon avaient tout autant raison que celles qui l'interprétaient selon la deuxième perspective, sans que les unes soient considérées comme littéraliste et « intégriste », ni les autres comme hérétiques. (Ibnouzahir 2015, 158)

Par conséquent, elle considère que le port du foulard et ses modalités relèvent d'un choix individuel (Ibnouzahir 2015, 159-160). Le port du foulard n'est pas en soi un obstacle à l'émancipation citoyenne; il s'agit plutôt l'attitude de certains à l'égard du foulard qui contribue à mettre des embûches sur le chemin des citoyennes qui ont fait le choix de porter un foulard.

²⁰ Le projet de loi 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, déposé par le gouvernement péquiste en 2013.

Quant à El-Mabrouk, elle considère que le voile est une pratique sexiste imposée aux femmes qui brime la notion de libre choix et leur autonomie (2019, 112-117 et 131). Ainsi, cette pratique qui porte atteinte à la dignité des femmes ne peut pas être un levier d'émancipation (El-Mabrouk 2019, 124). Elle condamne ainsi ceux qui véhiculent l'idée qu'interdire le port du voile va à l'encontre des droits des femmes. À cet égard, elle écrit :

Doit-on comprendre que la banalisation du voile dans les écoles serait un gage d'émancipation des femmes et des petites filles? [...] On ne peut prétendre défendre le droit à l'égalité et, en même temps, soutenir une pratique religieuse qui atteste qu'hommes et femmes ne sont pas égaux. (El-Mabrouk 2019, 45)

Similairement, bien qu'elle n'ait pas abordé cet aspect dans son ouvrage, il est possible de penser que l'auteure Benhabib serait en accord avec El-Mabrouk sur cette question en raison de son opinion sur le voile présentée dans la section 5.2.1.

Enfin, dans l'ouvrage de Bennis, une femme interrogée affirme clairement que le voile agit comme un levier d'émancipation et d'affirmation citoyenne (Bennis 2017, 81). Deux autres femmes affirment que le voile avait un effet d'inhibition sur leur personne ; elles devaient censurer leurs discours, s'empêcher de fréquenter des endroits (bars, restaurant) et de se vêtir comme elles le souhaitaient (Bennis 2017, 105-106 et 109). Également, une femme mentionne sa crainte, pour ses enfants, concernant les impacts négatifs de porter le voile sur l'accès au marché du travail (Bennis 2017, 77-78).

5.3.2. France

Les deux auteures ont abordé cet élément dans leur ouvrage (Hamidi et Tighanimine). D'abord, l'approche académique d'Hamidi suggère que le foulard²¹ a de « multiples visages », et donc qu'il existe plusieurs motifs pouvant inciter une femme à le porter (Hamidi 2017, 112). Selon elle, le voile ne peut pas être, au XXI^e siècle, qu'« un signe aveugle de soumission à la tradition ou une «féminité ancestrale», et doit plutôt être perçu en tant que «légitimation de l'extériorisation de la femme et de sa morale» » (Hamidi 2017, 112). Il est alors porté de manière consciente par les femmes dans un but de reconnaissance et de réappropriation de leur identité.

²¹ Hamidi utilise de manière interchangeable les termes « foulard » et « voile » dans son ouvrage.

Dans le cadre de ses travaux scientifiques, Hamidi recense plusieurs motifs invoqués par les militantes féministes musulmanes concernant le port du voile qui varient selon le contexte dans lequel il est porté : soumission à Dieu, protection contre le machisme et le climat familial, marqueur identitaire et revendication sociale et politique (2017, 112-113). Elle conclut que

le port du foulard en Europe francophone se trouve à la croisée de deux visions du monde : celle d'un foulard islamique porté pour des raisons culturelles et culturelles, et le mode vestimentaire occidentale. Il s'agit du caractère innovant d'un foulard qui se situe entre traditions et modernité. (Hamidi 2017, 112)

Les militantes féministes musulmanes ont développé un argumentaire visant à contrecarrer les objections formulées par les opposants du voile et démontrer qu'elles sont capables d'être un trait d'union entre la modernité et la tradition. Les opposants formulent plusieurs motifs d'objection à l'égard de cette pratique :

- Le voile porterait atteinte à la liberté des femmes;
- Le voile relèverait de la contextualisation d'un verset révélé au VII^e siècle, et donc, ne serait plus pertinent au XXI^e siècle;
- Le voile confinerait les femmes dans la sphère privée (Hamidi 2017, 114).

En revanche, pour les militantes féministes musulmanes, le voile incarne plutôt une forme d'émancipation et de liberté pour les femmes. Précisément, elles répondent aux objections par les arguments suivants :

- Le voile s'inscrit dans un code vestimentaire non imposé par les hommes, donc il ne brime pas la liberté des femmes, ni leur dignité et leur respectabilité, puisqu'il ne relève pas d'une contrainte;
- Le voile permet de libérer les femmes dans leurs rapports aux hommes et d'être considérées avant tout comme être humain et non comme objet sexuel;
- Le voile permet d'acquérir plus de respect, et donc de s'épanouir, lorsqu'il est porté de plein gré, ce qui constitue « un vecteur de participation sociale, politique et culturelle » (Hamidi 2017, 114-116).

Par conséquent, Hamidi conclut que les militantes féministes musulmanes posent le voile comme condition de libération et d'émancipation des femmes (2017, 116). Il devient ainsi un « un mode

d'existence, une manière d'être, tout en étant un signe de distinction de la musulmane et une marque d'identité » (Hamidi 2017, 116). Elle poursuit en démontrant que les militantes féministes musulmanes tentent de concilier modernité et traditions dans leur engagement social et politique en utilisant comme levier leur code vestimentaire. Elle écrit :

C'est qu'à travers l'usage du vêtement islamique [notamment le voile], elles se distancient de l'image de la « femme traditionnelle » tout en redéfinissant avec leurs mots des concepts comme la modestie ou la chasteté, d'une part, et la « femme musulmane occidentale », qui s'implique dans les espaces publics codifiés par la modernité, d'autre part. (Hamidi 2017, 118)

Ainsi, elle observe l'émergence d'une vague féministe musulmane européenne qui souhaite contribuer à l'amélioration du vivre-ensemble par « le biais d'une participation citoyenne active dans toutes les sphères de la société, et vêtues de leurs foulards (ou pas) » (Hamidi 2017, 118). Cela témoigne du rôle central de l'habillement, notamment le voile, peut avoir dans la lutte pour la reconnaissance entière des femmes musulmanes en tant que citoyennes. Les mobilisations en lien avec les débats autour du voile ont contribué à faire du voile un levier d'émancipation citoyenne, sociale et politique en rendant « visible l'individu femme en tant que citoyenne, musulmane féministe à part entière » dans l'espace public (Hamidi 2017, 136).

Pour sa part, Tighanimine expose dans son ouvrage les difficultés qu'elle a vécues en lien avec le voile. Elle relève à plusieurs reprises des situations où son voile a été un obstacle et un objet de discrimination. Notamment, son parcours scolaire a été parsemé de commentaires discriminatoires à son égard. Par exemple, « [f]aut faire attention à ce que tu mets sur ta tête, on dirait que ça t'empêche de réfléchir » (Tighanimine 2017, 26), « tu ne mérites pas d'avoir ton bac » (Tighanimine 2017, 42), « bon ben tu t'en es bien sortie finalement! » (Tighanimine 2017, 43), « tu as fait comment pour y entrer, d'ailleurs, à Sciences Po? » (Tighanimine 2017, 44), ou encore, « [à] quoi ça sert le voile si ça ne protège pas du froid? » (Tighanimine 2017, 45). Elle note également les propos d'un agent de sécurité lorsqu'elle a souhaité accéder à une loge dans le cadre d'un débat auquel elle participait : « tu n'as pas la tête à faire des interventions, tu dégages maintenant! » (Tighanimine 2017, 142). Elle souligne aussi que le fait de porter un voile a été un obstacle à la location d'un bureau pour *Hijab and the City*, accusant refus après refus. À titre d'exemple, elle cite la réponse d'un incubateur d'entrepreneuriat féminin : « J'ai le regret de vous

annoncer que votre candidature n'a pas été retenue. Notre structure n'accompagne pas les femmes comme vous » (Tighanimine 2017, 112).

Nous constatons que le fait de porter un voile n'a pas empêché l'auteure de se tailler une place dans l'espace public, poursuivre ses objectifs et de réussir. Par contre, ces situations ont davantage constitué des embûches à son émancipation citoyenne puisqu'elles ont contribué à délégitimer les choix et la voix de l'auteure ainsi que ridiculiser son potentiel. Le fait de retirer son voile lui a permis d'être enfin « vue et acceptée en tant que femme et non plus comme voilée » (Tighanimine 2017, 176). Toutefois, elle ne mentionne pas que le fait de retirer son voile a été un levier d'émancipation citoyenne. Cette action a été davantage un acte d'émancipation face à elle-même puisque le voile ne correspondait plus à qui elle était (Tighanimine 2017, 169-170).

Enfin, concernant Guirous et El Rhazoui, nous l'avons vu à la section 5.2.2, les deux auteures sont d'avis que le voile est discriminatoire et un symbole de soumission des femmes. Dans cette perspective, il est possible de penser que les auteures Guirous et El Rhazoui ne considèrent pas le port du voile comme une pratique émancipatrice.

5.3.3. *Analyse comparée*

À la lumière des données recueillies, seulement quatre auteures (Ibnouzahir, El-Mabrouk, Hamidi et Tighanimine) se sont prononcées explicitement sur effets du voile sur l'émancipation citoyenne. D'abord, une remarque mérite d'être soulignée. Deux auteures (Ibnouzahir et Tighanimine) ont témoigné de leur expérience personnelle, en tant que femme ayant porté le voile, et ont utilisé celle-ci comme point d'ancrage justificatif de leur vision. Nous soulignons aussi l'approche académique d'Hamidi qui a permis de présenter son regard scientifique sur le rôle du voile dans l'émancipation citoyenne des femmes musulmanes. Sur ce point, il est intéressant de souligner que les trois auteures qui ont abordé de manière substantielle cette question ont porté ou porte un voile (Ibnouzahir, Hamidi et Tighanimine). Cela ne semble pas étranger au fait qu'elles ont expérimenté, à titre personnel, les enjeux que peut poser le port du voile sur l'intégration et l'émancipation citoyenne dans un contexte sécularisé et libéral, notamment chez Ibnouzahir et Tighanimine. Dans le cas d'Hamidi, il est possible de conclure que son expérience a nourri son intérêt scientifique pour cette question.

Par conséquent, deux tendances sont observables. Premièrement, les femmes qui ont porté ou portent le voile ont davantage abordé et développé cet aspect dans leur ouvrage, à l'exception d'El-Mabrouk qui a aussi abordé cette question mais de manière plus rapide. Deuxièmement, les deux auteures (Ibnouzahir et Tighanimine) qui ont justifié leur position par le biais de leur expérience s'entendent sur trois aspects : la non-acceptation sociale du voile constitue un obstacle à l'émancipation citoyenne, la délégitimation de la voix des femmes qui portent un voile et sur le fait d'avoir vécu des événements ou de situations de discrimination, de harcèlement ou d'actes islamophobes ou racistes. D'ailleurs, la vision défendue par El-Mabrouk soutient l'expérience d'Ibnouzahir et de Tighanimine. En effet, El-Mabrouk ne considère pas le port du voile comme un levier ni comme une pratique permettant de garantir les droits et les libertés des femmes. Par extension, cette condamnation tend à appuyer le vécu d'Ibnouzahir et de Tighanimine concernant la non-acceptation sociale du voile et la délégitimation de la voix des femmes qui le portent.

Cela nous permet de conclure que l'appartenance religieuse et culturelle, surtout lorsqu'elle est visible à travers un mode vestimentaire, constitue un obstacle à l'émancipation citoyenne. En effet, le choix de couvrir son corps ou ses cheveux pour des motifs religieux tend à confronter la vision libératrice occidentale des femmes. Par conséquent, une délégitimation quasi systématique de la voix de ces femmes s'opère en raison de leur identité vécue, entre autres, à travers un mode vestimentaire en respect des traditions. Comme l'expose Hamidi, l'habillement constitue ainsi un lieu d'affirmation et de lutte pour une reconnaissance citoyenne juste et entière sans nier la dimension musulmane de l'individu. Les cas d'Ibnouzahir et de Tighanimine, de même que les explications d'Hamidi, illustrent la réalité des femmes qui tentent de concilier modernité et tradition, des difficultés sociales et politiques auxquelles elles doivent faire face pour être reconnues comme citoyennes à part entière.

**Tableau 5.3 – Tendances des auteures concernant les conséquences du voile (*hijab*/foulard)
sur l’émancipation citoyenne des femmes**

	L’auteure considère que le voile (<i>hijab</i> /foulard) constitue un levier d’émancipation citoyenne.	L’auteure considère que le voile (<i>fhijab</i> /oulard) constitue un obstacle à l’émancipation citoyenne.	L’auteure souligne que la non-acceptation sociale du voile constitue un obstacle à l’émancipation citoyenne.	L’auteure souligne la délégitimation de la voix des femmes qui portent un voile.	L’auteure souligne des événements ou des situations de discrimination, de harcèlement ou d’actes islamophobes ou racistes envers une femme portant le voile.
QUÉBEC					
Benhabib	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Ibnouzahir	X		X	X	X
Bennis	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Femmes interrogées	X (1)	X (3)			
El-Mabrouk		X			
FRANCE					
Guirous	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
El Rhazoui	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Hamidi	X				
Tighanimine		X	X	X	X

Conclusion

Les frontières du vivre-ensemble sont malléables. Il trace les frontières sociales pour permettre une cohabitation harmonieuse entre les individus et les communautés ayant des cultures, des religions des bagages de vie différents les uns et les autres. Dans cette perspective, l'objectif de cette recherche était de mettre en lumière la voix contributive des femmes intellectuelles francophones qui s'identifient de différentes manières à la foi ou à la culture musulmane à la réflexion sur le vivre-ensemble au Québec et en France. Précisément, cette recherche visait à exposer les visions de ces femmes concernant les valeurs et les choix vestimentaires à adopter pour vivre leur citoyenneté dans un espace sécularisé et libéral afin de déterminer s'il existe une certaine forme de consensus entre celles-ci.

L'approche sélectionnée nous a permis de procéder à une description analytique du phénomène exposant les différentes visions partagées et exprimées par ces intellectuelles musulmanes francophones québécoises et françaises. Au final, huit ouvrages écrits par des intellectuelles francophones musulmanes ont été analysés à l'aide d'une grille d'analyse basée sur trois axes d'analyse : le rapport à l'islam, l'identité hybride et la citoyenne ainsi que le voile et l'émancipation citoyenne. À l'aide de ces trois axes, trois sous-questions ont été développées et nous ont permis de dresser un portrait plus précis de ce phénomène.

À la lumière de cette recherche, nous validons partiellement notre proposition concernant la question spécifique, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de consensus, c'est-à-dire de position majoritaire qui se dégage, chez les intellectuelles musulmanes francophones quant aux choix et aux manières de vivre qui permettent ou favorisent un vivre-ensemble harmonieux dans un espace sécularisé et libéral, comme en France et au Québec.

Nous observons qu'il existe une forme de consensus sur la possibilité de concilier foi et citoyenneté. D'abord, les huit auteures s'identifient à la foi ou à la culture musulmane et citoyennes sont des femmes engagées et présentes dans l'espace public. Le fait qu'elles aient chacune publié un ouvrage témoigne de cet engagement citoyen dans la réflexion collective sur l'aménagement du vivre-ensemble. Cela témoigne également de la possibilité de concilier leurs valeurs et leurs choix vestimentaires pour vivre leur citoyenneté dans un espace sécularisé et libéral. Également, la perception quasi unanime de l'hybridité de leur identité et de fait qu'elles définissent leur identité notamment par leur citoyenneté attestent qu'elles ont, de manière individuelle, trouver la manière

de concilier les deux schèmes identitaires auxquels elles appartiennent pour définir leur place dans leur milieu d'accueil. De manière générale, elles partagent aussi un fort attachement à la laïcité, comme garante de l'harmonie citoyenne (Benhabib, Ibnouzahir, Bennis, El-Mabrouk, Guirous, El Rhazoui), au milieu scolaire comme un lieu d'intégration et de développement citoyen (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk, Guirous), à l'engagement social et politique comme levier d'émancipation citoyenne (Benhabib, Ibnouzahir, Guirous, Hamidi et Tighanimine) et au féminisme (Benhabib, Ibnouzahir, El-Mabrouk, Guirous).

On remarque toutefois que ces consensus touchent quelques éléments plus généraux et non sur l'entièreté des éléments étudiés. Nous observons que les modalités d'application ou de réalisation de la conciliation foi et citoyenneté diffèrent d'une auteure à une autre. Par exemple, le port de signe religieux et la vision de la compatibilité de l'islam avec l'égalité femmes-hommes. Par conséquent, il existe à la fois des éléments de consensus et de non-consensus concernant les trois axes d'analyse. Selon nos observations, deux groupes généraux de visions se dégagent en fonction des modalités d'application et de réalisation de cette conciliation.

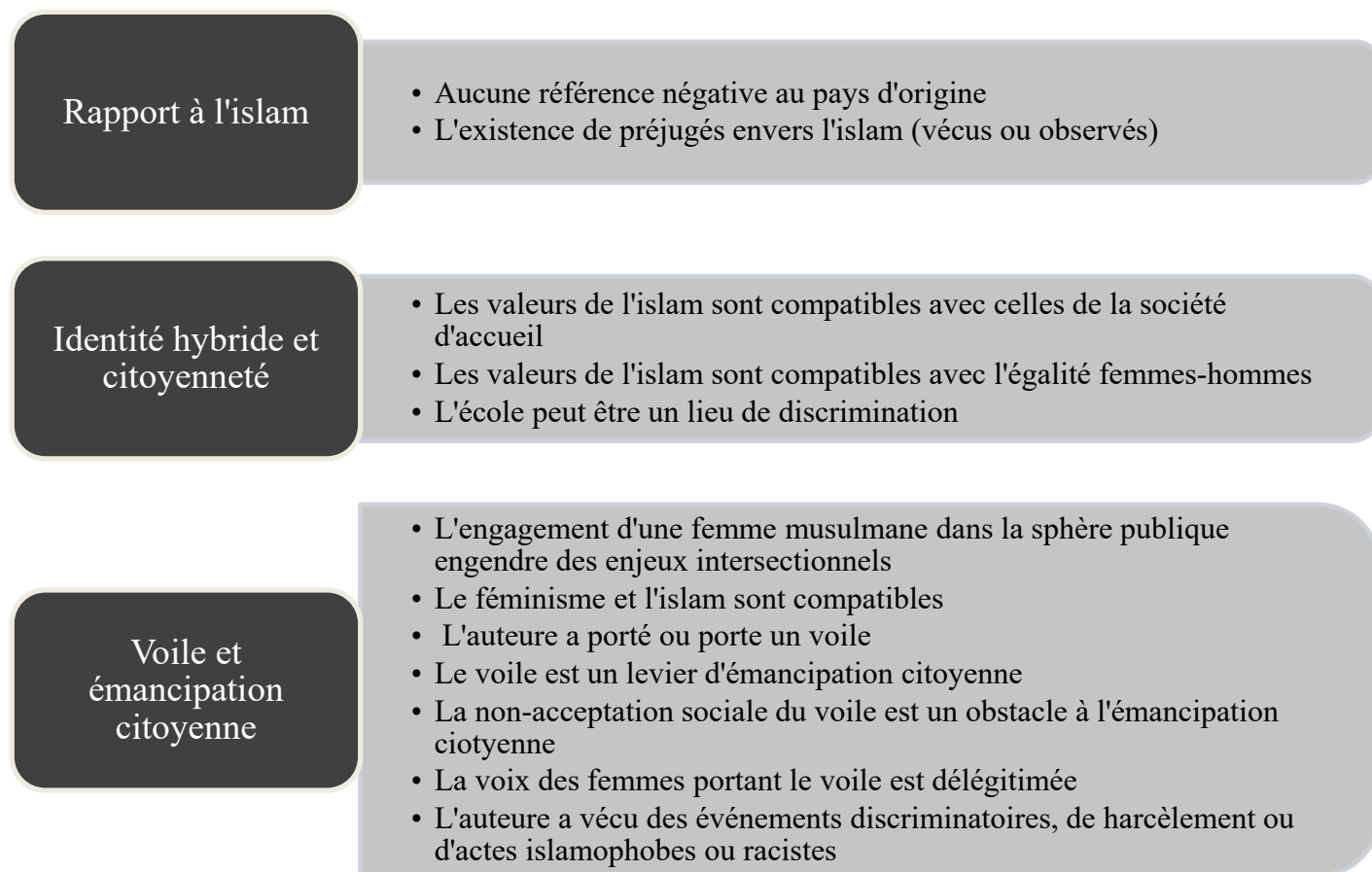
D'un côté, le groupe 1 est composé des auteures Benhabib, Bennis, El-Mabrouk, Guirous et El Rhazoui. Il se caractérise principalement par une appréhension générale envers l'islam, un refus quant à possibilités compatibilité des valeurs de l'islam avec les valeurs et les normes en vigueur dans un espace sécularisé et libéral, ainsi qu'un rejet de la vocation émancipatrice du voile sur la vie des femmes. Également, ce groupe se définit autour de leurs expériences personnelles liées à des souvenirs négatifs de leur pays d'origine en lien avec les impacts de l'imposition de l'islam, notamment sur la condition des femmes, et la non-expérimentation du port du voile dans leur vie. Par conséquent, ces cinq auteures défendent une vision du vivre-ensemble moins perméable aux revendications culturelles et religieuses. La figure 6.1 recense l'ensemble des éléments consensuels qui relie, généralement, ces cinq auteures concernant le développement de leurs pensées.

Figure 6.1 – Groupe 1 : éléments consensuels

Rapport à l'islam	<ul style="list-style-type: none">• L'auteure a évoqué des références négatives au pays d'origine• Les femmes en islam ont un rôle traditionnel/infériorisation des femmes en islam
Identité hybride et citoyenneté	<ul style="list-style-type: none">• Les valeurs de l'islam sont incompatibles avec celles de la société d'accueil• Les valeurs de l'islam sont incompatibles avec l'égalité femmes-hommes• La laïcité nécessite la neutralité des représentants de l'État• Les accommodements pour motif religieux doivent être refusés• L'école doit être laïque et les signes religieux doivent y être interdits
Voile et émancipation citoyenne	<ul style="list-style-type: none">• Le féminisme et l'islam sont incompatibles• Le voile est associé à l'intégrisme religieux ou à l'islam politique• Le voile est un symbole de soumission des femmes et d'inégalité• Le voile est incompatible avec les valeurs démocratiques• Le voile est un obstacle à l'émancipation citoyenne

De l'autre côté, le groupe 2 est composé des auteures Ibnouzahir, Hamidi et Tighanimine. Il se définit principalement par acceptation générale de l'islam, de ses possibilités d'être compatible avec les valeurs et les normes en vigueur dans un espace sécularisé et libéral, ainsi que la vocation émancipatrice du voile sur la vie des femmes. Également, ce groupe est caractérisé par le fait que chacune de ces trois auteures porte maintenant ou a porté le voile pour une période au courant de sa vie. Elles ont ainsi expérimenté cette recherche d'équilibre entre Modernité et Tradition, en tant que citoyenne s'identifiant à la foi musulmane, afin de rendre compatible ces deux cadres de référence. Par conséquent, ces auteures défendent une vision plus malléable des frontières du vivre-ensemble laissant place à la revendication des singularités culturelles et religieuses. Elles contribuent ainsi à remettre en question certaines frontières de cet espace de vie commune. La figure 6.2 recense l'ensemble des éléments consensuels qui relient, généralement, ces trois auteures concernant le développement de leurs pensées.

Figure 6.2 – Groupe 2 : éléments consensuels



Selon nos observations, trois éléments semblent avoir eu des effets significatifs sur le développement des visions défendues par les auteures sur divers enjeux :

- a. Chaque auteure a une relation différente avec l'islam (type, place occupée dans sa vie, etc.);
- b. Chaque auteure a un parcours de vie singulier;
- c. L'influence du milieu d'accueil.

En effet, nous remarquons que le type de relation à l'islam (la place prise dans la vie de l'individu), le parcours de vie et le milieu d'accueil sont des facteurs qui influencent la réflexion et le développement de la pensée des individus sur les enjeux sociaux et politiques (laïcité, compatibilité de l'islam et de la société d'accueil, féminisme, etc.).

En somme, cette recherche, dans les limites dans lesquelles elle s'inscrit, permet d'établir un portrait des visions défendues par les huit auteures. L'approche qualitative, ne nous permettant pas de généraliser les résultats à une large population, n'occulte en rien le débat plus large dans lequel s'inscrit cet objet de recherche. Nous concluons qu'il s'avère fondamental, à des fins de compréhension élargie du phénomène, de garder à l'esprit ces trois aspects analytiques (type de relation avec l'islam, le parcours de vie et le milieu d'accueil) pour mieux comprendre la formulation de la pensée des individus sur différents enjeux sociaux et politiques. Toutefois, une validation de ces résultats sur un autre échantillonnage – autre espace géographique francophone ou autre groupe de femmes – permettrait d'élargir le débat et l'analyse. Les résultats de recherche montrent l'existence d'un certain consensus sur les valeurs et les choix vestimentaires à adopter pour vivre une citoyenne pleine et entière dans un milieu sécularisé et libéral. Ils offrent ainsi des pistes de compréhension aux enjeux d'inclusion et du vivre-ensemble québécois et français et mettent en lumière la voix contributive et pertinente des femmes s'identifiant à la foi ou à la culture musulmane. Plus largement, cette compréhension peut certainement contribuer au développement d'un meilleur dialogue entre les différents acteurs sociaux et politiques concernant le modelage des frontières du vivre-ensemble.

Références bibliographiques

Anctil, Pierre et Simon Jacobs, 2015, *Les Juifs de Québec : Quatre cents ans d'histoire*, Presses de l'Université du Québec, ISBN 9782760542495.

Aoun, Sami, 2011, *Le retour turbulent de Dieu. Politique, religion et laïcité*, Médiaspaul.

Badran, Margot, 2002, « Islamis Feminism : What's in a Name ? », *The Feminist eZine*, consultée le 26 août 2020, URL <http://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html>

Barbeau, Bernard, 2018, « Laïcité et signes religieux : le gouvernement Legault a l'appui de la population », *Radio-Canada*, 26 novembre, consulté le 03/12/2018, URL <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1137423/laicite-signes-religieux-sondage-gouvernement-francois-legault>.

Baubérot, Jean, 2011, « La laïcité : élément clef de la démocratie », *Après-demain*, vol. 4, no. 20, 2011, 9-12, consulté le 30/11/2018, ISSN 0003-7176.

Baubérot, Jean, 2017, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France.

Bélair-Cirico, Marco, 2018, « Nouvel échec du Québec devant la Cour », *Le Devoir*, 29 juin, consulté le 19/10/2018, URL <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/531362/l-article-controverse-de-la-loi-sur-la-neutralite-religieuse-suspendu-a-nouveau>.

Bénaïche, Rahabi, 2011, *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane : enquête exploratoire auprès des jeunes adultes d'origine maghrébine résident à Montréal*, Université du Québec à Montréal, consulté le 24/03/2020, URL <https://archipel.uqam.ca/3850/1/M11892.pdf>.

Benhabib, Djemila, 2009, *Ma vie à contre-Coran : une femme témoigne sur les islamistes*, VLB.

Benhadjoudja, Leila, 2018a, « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, no. 1, 113-133, consulté le 12/10/2018, DOI 10.7202/1045126ar.

Benhadjoudja, Leila, 2018b, « Territoires de libération: Perspectives féministes musulmanes », *Tumultes*, vol.1, no. 50, 111-130, consulté le 12/10/2018, DOI 10.3917/tumu.050.0111.

Bennis, Kenza, 2017, *Les monologues du voile*, Robert Laffont.

Blanchette, Philippe-David, 2017, *Identité et démocratie : essai sur les possibilités du vivre ensemble*, mémoire, Université du Québec à Montréal, 2007, consulté le 03/12/2018, URL <https://archipel.uqam.ca/1177/1/M10411.pdf>.

Blogie, Elodie, 2017, « Asma Lamrabet : ‘Le corps de la femme musulmane est devenu un champ de bataille’ », *Les cahiers de l'Islam*, 21 février, consulté le 28/10/2018, URL https://www.lescahiersdelislam.fr/Asma-Lamrabet-Le-corps-de-la-femme-musulmane-est-devenu-un-champ-de-bataille-Le-Soir-Belgique_a1427.html.

Bouvet, Laurent, 2019, *La nouvelle question laïque*, Flammarion.

Camara, El hadji, 2008, « Identité plurielle ou identité synthèse : La question du métissage chez Patrick Chamoiseau et Henri Lopes », *Voix plurielles*, vol. 5, no. 2 99-108, DOI <https://doi.org/10.26522/vp.v5i2.466>.

Cellard, André, 1997, « L'analyse documentaire », *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Gaëtan Morin, 251-271.

Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique [s.d], consulté le 02/08/2020, URL <http://www.ipir.ulaval.ca/fiche.php?id=974>

Chevrier, Marc, 2012, *La République québécoise*, Boréal, ISBN ePUB 978-2-7646-4183-5.

Collectif contre l'islamophobie en France, 2018, *Rapport sur l'islamophobie en France pendant l'année 2017 : dates, chiffres et questions*, consulté le 03/11/2018, URL <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2018/04/ccif-rapport-2018.pdf>.

Gouvernement français, 1946, *Constitution de 1946 IV^e République*, consulté le 30/11/2018, URL <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1946-ive-republique>.

Curiel, Ochy, 2007, « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste » *Mouvements*, [s.v.], no. 51, 119-129, DOI 10.3917/mouv.051.0119.

Couvelaire, Louise, 2019, « Decathlon renonce à vendre son « hijab de running », sous la pression des réactions politiques et anonymes », *Le Monde.fr*, 26 février, consulté le 06/05/2019, URL https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/02/26/decathlon-propose-un-hijab-de-course-puis-renonce-face-a-l-ire-de-politiques_5428624_3224.html.

El Rhazoui, Zineb, 2016, *Détruire le fascisme islamique*, Ring.

Europe 1, 2018, « "Je suis une femme, jeune, d'origine maghrébine et de droite" : le coup de colère de Lydia Guirous », *Europe 1 et le JDD*, 27 octobre, consulté le 26/11/2018, URL <https://www.lejdd.fr/Politique/je-suis-une-femme-jeune-dorigine-maghrebine-et-de-droite-le-coup-de-colere-de-lydia-guirous-3788270>.

France 24, 2019a, « Face à la polémique, Decathlon renonce à commercialiser son d'un " hijab de running " en France », *France 24*, 26 février, consulté le 06/05/2019, URL <https://www.france24.com/fr/20190226-decathlon-hijab-running-retrait-polemique-france>.

France 24, 2019b, « La commercialisation par Decathlon d'un " hijab de running " crée la controverse », *France 24*, 26 février, consulté le 06/05/2019, URL <https://www.france24.com/fr/20190226-france-polemique-decathlon-hijab-course-running>.

Future, au féminin, [s.d.], consulté le 01/05/2020, URL <https://futureaufeminin.wordpress.com/about/>.

Garant, Élisabeth, 2016, « Laïcité et intégration au Québec », *Études*, vol. janvier, no.1, 31-34.

Glacier (Hadouche), Osire, 2018, *Femmes, Islam et Occident*, Édition de la Pleine Lune.

Gouvernement du Québec, 2008, *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, consulté le 06/11/2018, URL <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>.

Gouvernement du Québec, [s.d.], consulté le 22/03/2020, URL http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/education/jeunes/pfeq/PFEQ_et_hique-culture-religieuse-primaire.pdf.

Gouvernement du Québec, 2019, *Projet de loi 21 : Loi sur la laïcité de l'État*, Éditeur officiel du Québec.

Gouvernement du Québec, 2019, *Loi sur la laïcité de l'État chapitre L-0.3 à jour le 1^e juin 2020*, LégisQuébec, consulté le 02/08/2020, URL <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/L-0.3>.

Gouvernement français, [s.d.]a, *Les exceptions au droit des cultes issu de la loi de 1905*, consulté le 02/12/ 2018, URL <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/etat-cultes-laicite/droit-local-cultes/>.

Gouvernement français, [s.d.]b, consulté le 29/04/2020, URL <https://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite>

Guirous, Lydia, 2014, *Allah est grand la République aussi*, JC Lattès.

Hamidi, Malika, 2015, « Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone. Stratégies solidaristes et pratiques transnationales », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 4, no. 36, 63-78, consulté le 10/11/2018, DOI 10.3917/hmc.036.0063.

Hamidi, Malika, 2017, *Un féminisme musulman, et pourquoi pas?*, Éditions de l'Aube.

Hartog, Guitté et Itzl A. Sosa-Sánchez, 2014, « Intersectionnalité, féminismes et masculinités. Une réflexion sur les rapports sociaux de genre et autres relations de pouvoir », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 26, no. 2, p. 11-126, DOI <https://doi.org/10.7202/1029265ar>.

Hassin, Hadi, 2018, « Aspirante policière portant le hijab : " Je suis le deadline " », *Radio-Canada*, 11 octobre, consulté le 29/10/2018, URL <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1128845/aspirante-policiere-hijab-voile-islamique-sondos-lamrhari-signes-religieux-legault-caq>.

Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, consulté le 30/11/2018, URL <https://www.ohchr.org/fr/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23750&LangID=F>.

Historica Canada, 2020, consulté le 01/05/2020, URL <http://education.historicacanada.ca/fr-ca/tools/279>.

Hurteau, Pierre, 2015, *L'avenir de la laïcité au Québec - Pluralisme religieux et espace public*, Éditions l'Harmattan, consulté le 12/10/2018, ISBN 9782343062471.

Ibnouzahir, Asmaa, 2015, *Chroniques d'une musulmane indignée*, Éditions Fides.

Kepel, Gilles, 2004 mis à jour en 2015, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Éditions Gallimard.

- Kovacs, Stéphane, 2018a, « À Rennes, le burkini sème la zizanie », *Le Figaro.fr*, 9 octobre, consulté le 16/10/2018, URL <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2018/10/09/01016-20181009ARTFIG00348--rennes-le-burkini-seme-la-zizanie.php>.
- Kovacs, Stéphane, 2018b, « À Rennes, l'opposition veut faire interdire le burkini à la piscine », *Le Figaro.fr*, 29 septembre, consulté le 16/10/2018, URL <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2018/09/28/01016-20180928ARTFIG00148--rennes-l-opposition-veut-faire-interdire-le-burkini-a-la-piscine.php>.
- Kraener, Sabine, 2009, « Des écrivains à l'identité hybride, représentants d'une littérature-monde d'aujourd'hui et de demain : Karin Bernfeld, Nina Bouraoui, Assia Djebar, Amin Maalouf, Wajdi Mouawad », *Pays Riverains de la Belgique*, [s.v.], no. 6, 219-227 URL <https://gerflint.fr/Base/Baltique6/kraenker.pdf>.
- La Croix, consulté le 24/03/2020, URL <https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Laicite/La-laicite-francaise-en-quelques-dates>.
- Lambaret, Asma, 2018, *Islam et femmes : les questions qui fâchent*, Gallimard.
- Latour, Julie, 2017, « Neutralité religieuse : le projet de loi 62 doit refléter l'État de droit », *Droit-Inc*, 10 décembre, consulté le 29/10/2018, URL <http://www.droit-inc.com/article21292-Neutralite-religieuse-le-projet-de-loi-62-doit-refleter-l-etat-du-droit>.
- Lavallée, Hugo, 2019, « Laïcité : comment détourner le dispositif de dérogation⁶ », *Radio-Canada*, 31 mars, consulté le 06/05/2019, URL <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1161593/clause-derogatoire-disposition-projet-loi-laicite-quebec-juriste-constitution-liberte-religion>.
- Lavoie, Bertrand, 2018, *La fonctionnaire et le hijab*, Presses de l'Université de Montréal.
- Léger, 2019, *Laïcité et interdiction des signes religieux*, consulté le 24/03/2020, URL https://www.ledevoir.com/documents/pdf/2019-05-24_rapport-laicite-CAQ.pdf.
- Le Monde & AFP, 2016, « Nice interdit à son tour le « ‘burkini » » sur les plages », *Le Monde*, 19 août, consulté le 05/07/2019, URL https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/19/nice-interdit-a-son-tour-le-burkini-sur-les-plages_4985067_3224.html.
- Lutrand, Marie-Claude et Behdjat Yazekhasti, 2011, « Laïcité et présence musulmane en France : des dynamiques d'influence réciproque », *Cahiers de la Méditerranée*, no. 83, 327-335, ISSN 1773-0201.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor, 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal.
- Mandon, Daniel, 2017, *De la modernité au culte républicain. L'ombre des Lumières*, Éditions l'Harmattan, ISBN 978-2-343-11904-5.
- Manent, Pierre, 2015, *Situation de la France*, Desclée De Brouwer.

- Mathieu, Félix, 2017, « Les théories du multiculturalisme », *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes*, Presses de l'Université du Québec, 23-58, consulté le 03/12/2018, DOI 10.2307/j.ctt1vw0rrh.7.
- Milot, Micheline, 2009, « Introduction. Les Amériques et la laïcité: Acquis historiques et enjeux actuels », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 54, no. 146, 9–16, DOI <https://doi.org/10.4000/assr.21204>.
- Mourgere, Isabelle, 2019, « Voile, loi et sorties scolaires : un débat loin de la réalité du terrain ? », TV5MONDE, 29 octobre, consulté le 24/03/2020, URL <https://information.tv5monde.com/terriennes/voile-loi-et-sorties-scolaires-un-debat-loin-de-la-realite-du-terrain-329341>.
- Nelson, Lise et Joni Seager, 2005, « Introduction » dans *A companion to feminist geography*, Blackwell Publishing, 1-11, ISBN:9780470996898
- Neveu, Lili Pol, 2018, « Au-delà de la reconnaissance et de la coexistence: le vivre ensemble », dans Davis, Lynne (dir.), *Alliances. Penser et repenser les relations entre Autochtones et non-Autochtones*, Presses de l'Université de Montréal, 295-316, ISBN 978-7606-3116-4.
- ODESI, 2011, *Enquête nationale auprès des ménages, 2011 [Canada]: Fichier des particuliers*, consulté le 03/12/2018, URL <http://odesi1.scholarsportal.info/webview/index.jsp?object=http://142.150.190.11:80%2Fobj%2FfStudy%2Fenm-99-004-F-2011-particuliers&mode=documentation&v=2&top=yes>.
- ODESI, 2013, *Enquête sociale générale, Cycle 27, 2013 [Canada]: Identité sociale*, consulté le 03/11/2018, URL <http://odesi1.scholarsportal.info/webview/index.jsp?object=http://142.150.190.11:80%2Fobj%2FfStudy%2Fesg-89M0032X-F-2013-C27&mode=documentation&v=2&top=yes>.
- Parenteau, Danic, 2014, *Précis républicain à l'usage des Québécois*, Éditions Fides, ISBN ePUB 978—2-7621-3752-1.
- Perrault, Guillaume, 2010, « Interdiction du voile intégral : l'avis des juristes », *Le Figaro*, 25 janvier, consulté le 30/11/2018, URL <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2010/01/25/01016-20100125ARTFIG00505-burqa-les-juristes-conseillent-la-voie-legislative-.php>.
- Pew Research Center, 2017, *Europe's Growing Muslim Population*.
- Pilon-Larose, Hugo, 2020, « Québec abolit le cours d'éthique et culture religieuse », *La Presse*, 10 janvier, consulté le 24/03/2020, URL <https://www.lapresse.ca/actualites/education/202001/10/01-5256278-quebec-abolit-le-cours-dethique-et-culture-religieuse.php>
- Radio-Canada Première, 2017, *Femmes voilées : Kenza Bennis répond aux commentaires*, consulté le 26/11/2018, URL http://ici.radio-canada.ca/emissions/medium_large/2014-2015/chronique.asp?idChronique=429530.
- Roy, Shirley, 2018, « Réflexion lumineuse au-delà des frontières du social : l'espace normatif du vivre-ensemble », dans Shirley Roy, Dahlia Namian, Carolyne Grimard (dir.), *Innommables*,

inclassables, ingouvernables: aux frontières du social, Presses de l'Université du Québec, 15-34, consulté le 03/12/2018, DOI 10.2307/j.ctt20p56pc.5.

RTBF, 2017, « Zineb El Rhazoui: "Il faut sortir du mythe de l'islam comme religion de paix et d'amour" », *RTBF*, 11 janvier, consulté le 26/11/2018, URL https://www.rtbf.be/info/monde/detail_zineb-el-rhazoui-il-faut-sortir-du-mythe-de-l-islam-comme-religion-de-paix-et-d-amour?id=9499604.

Segarra, Pilar Arnau i, 2016, « L'hybridité identitaire dans une littérature émergente : l'écriture du « moi » hybride dans l'œuvre autobiographique des écrivains catalans d'origine maghrébine », vol. 2016, no. 36, 247-259, consulté le 24/03/2020, DOI <https://doi.org/10.4000/babel.4540>.

Seymour Michel et Jérôme Gosselin-Tapp, 2018, « La laïcité au Québec: entre la France et le Canada », *La nation pluraliste*, Presses de l'Université de Montréal, 121-161, consulté le 03/12/2018, DOI 10.2307/j.ctv69tdh8.7.

Somabe, Kokou Kouzouahin, 2018, *Compromis et pluralisme démocratique : de la construction du commun dans la diversité*, Éditions l'Harmattan, consulté le 03/11/2018, 84-85, ISBN 9782140075483.

Syntyche Assa Assa, 2014, *Migrations et quête de l'identité chez quatre romancières francophones: Malika Mokeddem, Fawzia Zouari, Gisèle Pineau et Maryse Conde*, thèse, Université Paul-VALÉRY Montpellier 3.

Texte collectif, 2019, « 250 universitaires contre le projet de loi 21 », *Le Devoir*, 5 avril, consulté le 06/05/2019, URL https://www.ledevoir.com/opinion/idees/551547/laicite-250-universitaires-contre-le-projet-de-loi-21?fbclid=IwAR1jqZ1bPXgAiLMqt8CjaVKXgTSnJefdMViwXLGWW1RxqXSpY_wEWGQzMSM.

Tighanimine, Mariame, 2017, *Différente comme tout le monde*, Le Passeur Éditeur.

TVA, 2017, *Québec - Enquête sur le foulard musulman*, consulté le 26/11/2018, URL <https://www.youtube.com/watch?v=boaSuESve2E>.

Valiante, Giuseppe, 2020, « Les nationalistes applaudissent la fin du cours d'éthique et culture religieuse », *LeDroit*, 8 mars, consulté le 24/03/2020, URL <https://www.ledroit.com/actualites/les-nationalistes-applaudissent-la-fin-du-cours-dethique-et-culture-religieuse-a798381e4b6f21f5611733f98d0159ed>

Vatz Laaroussi, Michèle et Naoual Laaroussi, 2014, « Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme québécois! Débats féministes, liberté religieuse et vivre ensemble au Québec », *Revue d'études des Cantons-de-l'est*, vol. 2014, no. 42, 23-41.

Veilleux, Jean-François, 2016, « L'affaire Ezekiel Hart, un exemple de tolérance », *La Gazette*, 14 juin, consulté le 30/04/2020, URL <https://www.gazettemauricie.com/laffaire-ezekiel-hart-un-exemple-de-tolerance/>.

Viveros Vigoya, Mara, 2015, « L'intersectionnalité au prise du féminisme latino-américain », *Raisons politiques*, vol.2, no. 58, p. 39-54, ISBN 9782724634075.

Walah Scott, Joan, 2007, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press.

Annexe A : Sélection du corpus

Informations		Critères				
Nom du l'ouvrage	Auteure	Date de parution	Maison d'édition officielle	Intellectuelle musulmane francophone (Oui/Non)	Au moins 10 ans au Québec ou en France (Oui/Non)	Nombre équilibré (Québec/France)
Notre laïcité	Nadia El-Mabrouk	2019	Dialogue Nord-Sud	Oui	Oui	Québec (1)
Les monologues du voiles	Kenza Bennis	2017	Robert Laffont	Oui	Oui	Québec (2)
Les chroniques d'une musulmane indignée	Asmaa Ibnouzahir	2015	Fides	Oui	Oui	Québec (3)
Ma vie à contre-coran. Une femme témoigne sur les islamistes	Djemila Benhabib	2009	VLB éditeur	Oui	Oui	Québec (4)
Différente comme tout le monde	Mariame Tighanimine	2017	Le passeur	Oui	Oui	France (1)
Un féminisme musulman, et pourquoi pas?	Malika Hamidi	2017	de l'Aube	Oui	Oui	France (2)
Détruire le fascisme islamique	Zineb El Rhazaoui	2016	RING	Oui	Oui	France (3)
Allah est grand, la république aussi	Lydia Guirous	2014	JC Lattès	Oui	Oui	France (4)

Annexe B : Grille d'analyse

Thématique Q1 : Rapport de l'auteure à l'islam

Q1.1. L'auteure s'identifie-t-il à l'islam comme culture ou comme religion?

Q1.2. Entretient-elle un rapport positif à l'islam?

Q1.3. Comment l'auteure perçoit le rôle de la femme en islam?

Q1.4. Fait-elle référence aux traditions de son pays d'origine?

Q1.4.A. Si oui, ces références sont-elles positives ou négatives?

Q1.5. L'autrice souligne-t-elle l'existence de préjugés envers l'islam?

Q1.5.A. Si oui, lesquels?

Thématique Q2 : Identité hybride et citoyenneté

Q2.1. Selon l'autrice, de quelle nature est son identité : est-elle plutôt citoyenne, religieuse ou culturelle?

Q2.2. Souligne-t-elle l'hybridité de son/ses appartenance(s) identitaire(s)?

Q2.3. Selon l'autrice, quel type de rôle de la famille peut-elle jouer concernant le processus identitaire et citoyen d'une femme : obstacle ou appui?

Q2.4. Selon l'autrice, les valeurs de l'islam sont-elles compatibles avec les valeurs de la société d'accueil (occidentales)?

Q2.5. L'autrice expérimente-t-elle une relation dichotomique, un clivage, entre son appartenance à la société d'accueil (Nous, la majorité) et les groupes immigrants (eux, les minorités)?

Q2.6. Selon l'autrice, le port des signes religieux devrait-il être autorisé dans l'espace public?

Q2.7. Que pense l'autrice de la laïcité?

Q2.7.A. La laïcité permet-elle d'assurer une harmonie citoyenne?

Q2.7.B. La laïcité nécessite-t-elle l'interdiction du port de signes religieux dans l'espace public?

Q2.8. L'autrice aborde-t-elle le rôle de l'école/lycée/université (éducation) dans la construction de l'identité et de la citoyenneté?

Thématique Q3 : Voile et émancipation citoyenne

Q3.1. Selon l'autrice, qu'est-ce que l'émancipation des femmes dans l'espace public?

Q3.2. Selon l'autrice, la foi ou la culture musulmane peut-elle participer à l'émancipation citoyenne des femmes?

Q3.3. La question du voile est-elle abordée par l'autrice?

Q3.4. L'autrice souligne-t-elle les enjeux liés aux stéréotypes des femmes portant le voile?

Q3.5. Quel rapport entretient-elle avec le voile?

Q3.6. Le voile est-il considéré comme faisant partie intégrante de l'identité de l'autrice?

Q3.7. Le port du voile a-t-il une vocation émancipatrice ou un obstacle à l'émancipation citoyenne?

Q3.8. L'autrice souligne-t-elle des événements de discrimination, d'harcèlement ou d'actes islamophobes ou racistes envers elle ou dont elle a été témoin?

Q3.8.A. L'autrice souligne-t-elle les impacts sur l'émancipation citoyenne?